المجلس الأعلى للثقافة

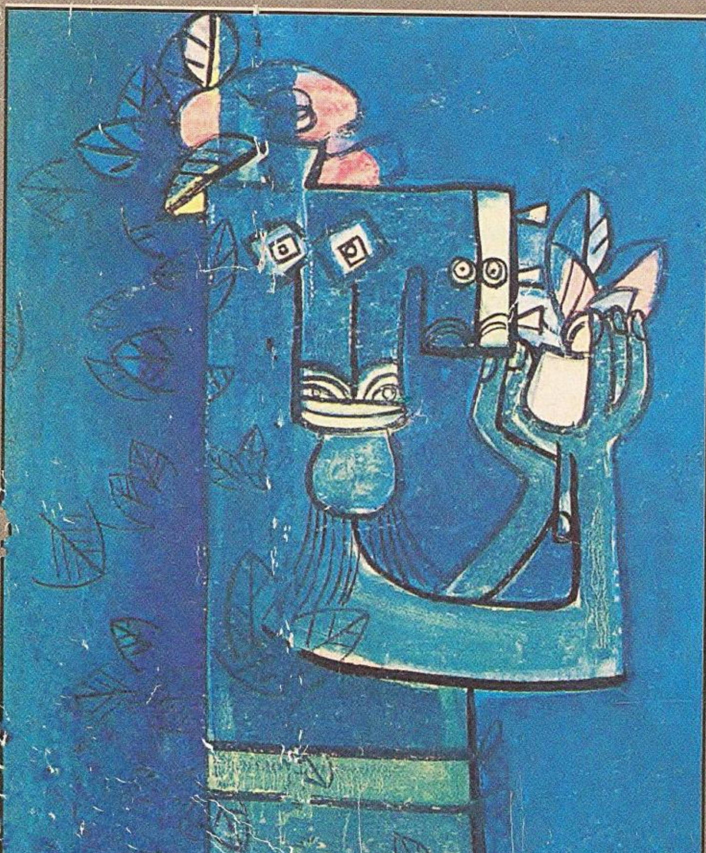
وليم كلي رايت

تاريخ الفلسفة الحديثة

ترجمة: محمود سيد أحمد

تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام

المشروع القومي للترجمة



257

المشروع القومى للترجمة

تاريخ الفلسفة الحديثة

تأليف

وليم كلى رايت

ترجمة

محمود سيد أحمد

تقديم ومراجعة

إمام عبد الفتاح إمام

المجلس الأعلى للثقافة

٢٠٠١

هذا الكتاب

لا تكمن أهمية هذا الكتاب فى ندرة الكتب الفلسفية التى تعالج موضوع الفلسفة الحديثة - فى المكتبة العربية - بل تعود أيضًا إلى طريقة المؤلف "وليم كيلى رايت" فى معالجة الموضوع: فهو يضع فى اعتباره أنه لا يكتب لطلاب الجامعة والمتخصصين فحسب، بل لعامة الناس الذين لم يلتحقوا بالجامعة أيضا. ولذلك جاء أسلوب الكتاب سهلا، والربط الذى قام به المؤلف بين المراحل التى سارت فيها الفلسفة الحديثة بالغ الوضوح.

يتناول الكتاب مسار الفلسفة الحديثة، بادئا ببيان خصائصها، ثم المراحل التى مرت بها وهى : عصر النهضة، وعصر التنوير، والفترة المثالية، والفترة المعاصرة. وبذلك يغطى مساحة واسعة من تاريخ الفلسفة. ومن هنا كان كتابا لا غنى عنه لكل مثقف !.

المترجم

A History of Modern Philosophy

By

William Kelley Wright

المحتويات

تقديم

بقلم المراجع

إذا كانت المكتبة الفلسفية العربية تحتوى على قليل من الكتب فى "تاريخ الفلسفة اليونانية"(1)، فإنها تكاد تخلو خلواً تامًا من كتب تعالج الفلسفة الحديثة. ومن هنا جاءت أهمية كتاب "وليم رايت" الذى ترجمه الزميل والصديق الأستاذ الدكتور محمود سيد أحمد ضمن مشروع رائد يقوم به المجلس الأعلى للثقافة وهو المشروع القومى للترجمة.

والواقع أن أهمية هذا الكتاب لا تكمن فقط فى نُدرة الكتب الفلسفية التى تعالج موضوع الفلسفة الحديثة - فى المكتبة العربية - بل تعود أيضًا إلى طريقة المؤلف فى معالجة الموضوع؛ فهو يضع فى ذهنه أنه يكتب للطالب كما يقول فى تصديره للكتاب: "الهدف الأول من هذا الكتاب أن يكون مدخلاً لتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة لطلبة الجامعة .. " لكنه ليس كتابًا تخصصيًا لطلاب الجامعة فحسب، بل هو مكتوب أيضًا : لعامة الأفراد الذين لم يلتحقوا بالجامعة أيضًا .. " كما يقول المؤلف فى نفس التصدير. ومن هنا جاء أسلوب الكتاب سهلاً، وعرض المؤلف شيقاً، وربطه بين المراحل التى سارت فيها الفلسفة الحديثة بالغ الوضوح. ولعل هذا هو السبب فى ذيوع الكتاب فى الولايات المتحدة الأمريكية حتى أصبح من الكتب الكلاسيكية التى تُدرس فى جامعاتها بانتظام، ولقد بلغ شيوعه فى هذه الجامعات حداً جعله يُطبع أكثر من عشرين مرة على مدى عشرين عامًا،

---

(1) ومن أهمها كتاب « فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط » للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى. و«الفلسفة عند اليونان» للدكتورة أميرة مطر، و«تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوسف كرم، و«قصة الفلسفة اليونانية» للدكتور زكى نجيب ... إلخ.

أى بمعدل طبعة جديدة كل عام منذ صدور الكتاب لأول مرة عام ١٩٤١ حتى الطبعة التى تمت عنها الترجمة العربية ـ وهى طبعة عام ١٩٦٥ .

لكن قبل أن نمضى فى بسط المميزات التى يتميز بها هذا الكتاب عن غيره من الكتب التى تعالج الفلسفة الحديثة، علينا أن نعرّف القارئ أولاً بالمؤلف، فمنْ هو مؤلف هذا الكتاب؟

" وليم كيلى رايت .. William Kelley Wright " فيلسوف أمريكى ولد فى ١٨ إبريل عام ١٨٧٧ ، ودرس فى البداية فى كلية " امرست Amhercst " فى ولاية ماسوشست " حيث حصل على ليسانس الآداب، ثم درس فى جامعة شيكاغو عام ١٨٩٩ التى حصل منها على درجة الدكتوراة عام ١٩٠٦ ، كما درس فى جامعة "فرايبورج عام ١٩٠٩ " ، وجامعتى أكسفورد، ولندن من عام ١٩١٢ ـ ١٩١٣ .

وقام رايت " بالتدريس فى كثير من الجامعات الأمريكية منها جامعة تكساس، وجامعة شيكاغو، وأنديانا، وكورنل .. إلخ، إلى أن عُيِّن أستاذاً مساعداً فى كلية دارتموث Dartmouth فى هانوفر Hanover من عام ١٩١٦ حتى عام ١٩٢٣ ، ثم أستاذاً بهذه الكلية من عام ١٩٢٣ حتى تقاعده عام ١٩٤٧ ، عندما أصبح أستاذاً متقاعداً ابتداء من هذا العام (١٩٤٧).

وكان رايت "عضواً بالجمعية اللاهوتية الأمريكية" ، ثم رئيساً لها ابتداء من عام ١٩٣٧ . كما كان عضوا بالجمعية الفلسفية الأمريكية، ثم رئيسًا لها ابتداءً من عام ١٩٤٥ .

كان "رايت" مُقلاً فى انتاجه؛ فلم يكتب سوى أربعة مؤلفات رئيسية هى:

١ ـ " المغزى الأخلاقى للشعور" عام ١٩٠٧ .

٢ ـ " فلسفة الدين للطالب " عام ١٩٢٢ .

٣ ـ " مقدمة عامة فى فلسفة الأخلاق " عام ١٩٢٩ .

٤ ـ " تاريخ الفلسفة الحديثة " عام ١٩٤١ .

كما أشرف بالاشتراك مع ت. ف. سميث T. V. Smith على تحرير:

ـ مقالات فى الفلسفة عام ١٩٢٩ .

ـ مساهمات فى الواقعية الدينية عام ١٩٣١ .

وقد توفى فى ٢٩ مارس عام ١٩٥٦ ودفن فى هانوفر.

أما الكتاب فهو لايستهدف طالب الجامعة فقط، بل المثقف بصفة عامة ـ كما سبق أن قدمنا ـ ومن هنا جاء سهلاً ومبسطًا خاليًا من التعقيد والغموض؛ فضلاً عن عدة ميزات أخرى نوجزها فيما يلى:

ـ إذا كان الأب "كوبلستون" فى موسوعته الشهيرة عن "تاريخ الفلسفة" يطلب من مؤرخ الفلسفة : "أن يجاهد لكى يكون موضوعيًا" بقدر المستطاع، بمعنى أن يتجنب تشويه الوقائع حتى تتناسب مع نظريته، أو أن يهمل ذكر وقائع أخرى لأنها لا تدعم موقفه(١)، فإننا نستطيع أن نقول أن مؤلف كتابنا الحالى قد حقق هذا الشرط العام: فعلى الرغم مثلاً من أنه أمريكى الجنسية فهو لا يكتب عن الفلسفة الأمريكية البرجماتية «جيمس وديوى معًا» أكثر من ستين صفحة، مع أنه يكتب بإسهاب شديد عن الفلسفة الألمانية «التى يقلل الأمريكيون عادة من شأنها» بعنوان الفترة المثالية فى عصر التنوير ـ كانط ما يقرب من خمسين صفحة، وفشته والحركة الرومانسية ما يقرب من ذلك، كما يقف عند هيجل وقفة طويلة(٢) . وهكذا يحقق المؤلف ما قاله فى تصديره " لقد حاولت أن أكون محايداً ! " .

وكما يقول كوبلستون أيضًا ينبغى أن لا يكون الهدف الأول للمؤرخ البحث عن أخطاء الفيلسوف، والكشف عما تنطوى عليه فلسفته من متناقضات؛ أى أن لا يكون موقفه سلبيًا خالصًا، بل لابد أن يكون إيجابيًا أيضًا بحيث يلفت أنظار القراء إلى ما أنجزه الفيلسوف، وإلى الحقائق الإيجابية التى كشف عنا. وهذا ما فعله "رايت" تمامًا، بل ما وعد به منذ التصدير، رغم أنه بالطبع لم يغفل الأخطاء والمتناقضات لكنه لم يجعل لها الأولوية ا.

ـ كثيراً ما يختم الحديث عن الفيلسوف بإبداء وجهة نظره الخاصة فى فلسفته، فيقدم للقارئ تقييمًا عامًا أو بعض الانتقادات المختصرة التى تساعده فى فهم الفيلسوف على نحو أفضل.

ـ أضاف فى نهاية كل فصل مجموعة من المراجع الأساسية إذا ما أراد القارئ التوسع

(١) F. Copleston: "A History of Phiosophy" Vol. I, P. 5.

(٢) لك أن تقارن ذلك بما كتبه رسل عن هيجل فى كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية" فيما يقرب من خمسة عشر صفحة ليس فيها شئ من الموضوعية على الإطلاق.

فى دراسة الموضوع الذى عرض له. إلى جانب التعليقات فى نهاية الكتاب، فضلاً عن معجم بأهم المصطلحات يساعد القارئ فى فهم الفلسفة الحديثة بصفة عامة.

غير أن فهم المؤلف للفترة الزمنية التى تستغرقها الفلسفة الحديثة جديد وهام فى آن معًا، لأنه يجعلها تبدأ من عصر النهضة حتى عصرنا الراهن. بحيث تشمل مساحة أوسع كثيراً مما نفهم بها عادة مصطلح "الفلسفة الحديثة" - ويحتاج ذلك إلى إلقاء نظرة سريعة على الكتاب بصفة عامة.

ينقسم الكتاب أربعة أجزاء كبرى يسبقها تمهيد مكوّن من ثلاثة أقسام يتحدث فيها المؤلف عن الفلسفة الحديثة بصفة عامة، وكيف تفترق عن الفلسفة القديمة من ناحية، والوسيطة من ناحية أخرى - وهو يعتقد أن الفلسفة الحديثة تتميز عن الفلسفتين السابقتين بثلاث خصائص هى :

أولاً: نظرتها العلمية فى مقابل النظرة الاستاطيقية عند اليونان والنظرة اللاهوتية فى العصور الوسطى، كما تتميز ثانياً: بالروح الفردية فى الدين والعلم إلى جانب الفكر الفلسفى. وهى ثالثًا: فلسفة دولية وليست قومية، بمعنى أنها نتاج فلاسفة من دول متعددة.

بعد هذا التمهيد الموجز يقسم المؤلف الفلسفة الحديثة أربعة أجزاء على النحو التالى:

الجزء الأول: ويشمل عصر النهضة التى يقسمها إلى فترتين:

الفترة الأولى: يسميها بالفترة الإنسانية من عام ١٤٥٣ حتى وفاة برونو عام ١٦٠٠.

الفترة الثانية: هى الفترة الطبيعية العلمية وهى تشمل خمسة فلاسفة هم: "بيكون، وهوبز، وديكارت، واسبينوزا، وليبنتز". وهى تمتد من ١٦٠٠ حتى ١٦٩٠.

الجزء الثانى: ويجعله بعنوان عصر التنوير ويشمل فلسفة كل من " لوك، وباركلى، وهيوم" فضلاً عن فولتير، وروسو .. إلخ، وهم فلاسفة اهتموا أساسًا بالإنسان لا بالكون، وهى فترة تبدأ من جون لوك عام ١٦٩٠ وتنتهى عادة عام ١٧٨١.

الجزء الثالث: وهو يسميه بالفترة المثالية ويجعلها تبدأ من عام ١٧٨١ الذى ظهر فيه "نقد العقل الخالص" وتنتهى بموت هيجل عام ١٨٣١، وهى تشمل الفلسفة المثالية الألمانية: "كانط، وفشته، وشلنج، وهيجل".

الجزء الرابع: وهو يشمل الفترة المعاصرة التى تبدأ من الفترة التى أعقبت وفاة هيجل وتمتد حتى الفلسفة المعاصرة وهو يعرض فى هذه الفترة لعشرة فلاسفة على الأقل: "شوبنهور، ونيتشه، وكونت، ومل، وسبنسر، ورويس، وجيمس، وديوى، وبرجسون، وألكسندر".

وهكذا نجد "رايت" يعرض علينا تقسيمًا جديدًا وتصوراً خاصًا لمسار الفلسفة الحديثة. وإذا جاز لنا فى نهاية هذا التقديم الموجز أن نوجه لهذا التقسيم بعض الانتقادات ـ كما كان يفعل المؤلف نفسه فى نهاية عرضه لكل فيلسوف ـ فربما أمكن لنا أن نتساءل: إذا كان "رايت" يجعل الفلسفة المعاصرة تبدأ من وفاة هيجل عام ١٨٣١ حتى الوقت الراهن (وهى نظرة لها أنصارها) فكيف يمكن أن تكون جزءاً من "الفلسفة الحديثة"؟ وإذا قيل أنه يستخدم مصطلح "الفلسفة الحديثة" بمعنى واسع ليشمل "الفلسفة المعاصرة" أيضًا فلماذا أسقط الفلسفة الوجودية من كيركجور حتى سارتر؟ ولماذا أسقط الواقعية الجديدة فى إنجلترا "مور" ، و"رسل" وغيرهما، بل لماذا أسقط الاتجاه الفينومينولوجى: ماينونج A. Meinong (١٨٥٣ ـ ١٩٢١) وهوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) وغيرهما؟ ولماذا ترتد الفلسفة الحديثة فى الماضى لتشمل عصر النهضة أيضًا الذى هو بالقطع تمهيد لهذه الفلسفة؟! وإذا كان "ديكارت" فيلسوفًا من فلاسفة عصر النهضة فكيف يكون أبا للفلسفة الحديثة؟!.

ربما جاءت هذه الأسئلة نتيجة للتصور الجديد الذى يقدمه "وليم رايت" للفلسفة الحديثة والذى يغطى مساحة واسعة من تاريخ الفلسفة ـ ولكنها لا تقلل من أهمية هذا الكتاب الممتع الذى يمثل، بحق، إضافة جادة غير مسبوقة إلى المكتبة الفلسفية العربية االتى كانت بحاجة ماسة إليه.

والله نسأل أن يهدينا جميعًا سبيل الرشاد،،،

إمام عبد الفتاح إمام

تصدير

الهدف الأول من هذا الكتاب هو أن يكون مدخلاً لتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة لطلبة الجامعة الذين لديهم معرفة ضئيلة أو ليست لديهم معرفة سابقة بالفلسفة، وأيضاً لعامة القراء الذين لم يلتحقوا بالجامعة. وفصول هذا الكتاب الافتتاحية هي فصول أولية، وعندما نصل إلى الفلاسفة الأكثر صعوبة، سيكون المبتدىء قد خطا خطوات واسعة، وأصبح مستعداً لفهم آرائهم.

وثمة اعتقاد مؤداه أننا عندما نكون بصدد عمل تمهيدي، يكون مهماً توجيه الانتباه إلى إنجازات كل فيلسوف، وإلى الحقائق الإيجابية التي اكتشفها، أكثر من توجيه الانتباه إلى الأخطاء والتناقضات، على الرغم من أنه لا يجوز تماماً المرور مر الكرام على هذه الأخطاء والتناقضات دون إبداء ملاحظات. ففي بعض الأحيان تُقدم تقييمات مختصرة لفيلسوف ما من وجهات نظر خاصة بالفلاسفة الواقعيين أو المثاليين أو البراجماتيين في عصرنا نحن. غير أنني حاولت أن أكون محايداً بين هذه الوجهات من النظر. وسوف يتكون لدى القاريء الانطباع الخاطيء تماماً، لو أنه ترك دراسته لتاريخ الفلسفة الحديثة ولديه فكرة مؤداها أنها تسجيل لسلسلة من إخفاقات، أياً كانت براعتها. وسيتكون لديه الانطباع الصحيح لو أنه عرف أنه عندما يكون الواقع هائلاً للغاية بالنسبة لأي مفكر حتى إنه لا يستطيع أن يفهمه بصورة كاملة، فإن كل فيلسوف عظيم يكشف عن استبصارات يكون العالم مديناً لها على الدوام.

وإنني مدين باهتمامي الأصلي بتاريخ الفلسفة الحديثة إلى الأستاذ جيمس هادن تفتس James Haden Tufts، الذي درست على يديه هذا المقرر في المرحلة الجامعية كما كان أستاذاً ليّ عندما كنت طالب دراسات عليا. وقد قدم ليّ الأستاذ جيمس أدون كراتيون

James Edwin Creighton نصيحة قيمة عندما بدأت أنا نفسي في تدريس المقرر. وإنني أدين كثيراً للطلاب في كلية دارتموث Dartmouth college الذين اختاروا المقرر منذ أن بدأت إلقاء المحاضرات هنا عام ١٩١٧ . ولقد أفادتني اقتراحات وانتقادات الزملاء الحاليين والسابقين في قسم الفلسفة في كلية دارتموث: ومنهم الأستاذ مايورايس بيكارد، وأوجن روسنستوك هوسي، وجورج ف. توماس، وفيليب إي. ويلرايت، وأ. مرتون فراي، ووليم أ. ليفي، ودونالد ميكلجون. أما بالنسبة للنصوص الأساسية فقد وجدت مساعدة من فلاكنبرج (خاصة في الفصل الافتتاحي)، وهو هوفلنج، وثندلبانت، وبالنسبة للفلاسفة الألمان، فقد أعانتني المراجعات المعاصرة التي قام بها أوبرفيج. وعندما كنت أشعر بالحيرة كيف أقوم بتوضيح مسألة صعبة للمبتدئين، كنت أرجع إلى التفسيرات الشائعة والتي كان من أهمها تفسيرات أ.ك. روجز، وجوزيارويس، وول ديورانت. ولقد أفادتني اقتراحات أحد قراء مؤسسة ماكميلان في مسائل عديدة للتأويل الفلسفي، كما أفادتني تصحيحات محررها المتمرس بالأدب في تفاصيل كثيرة للاستعمال اللغوي. وقد صححت زوجتي وابنتي المخطوطة، وساعداني في أن تكون اللغة أكثر وضوحاً. لقد ساعدتني زوجتي في بروفات الطبع في حين أن السيدة إليزابيث قامت بكتابة المخطوطة على الآلة الكاتبة بدقة شديدة(*).

و.ك. رايت

(*) لم أقم بترجمة الفقرة السابقة على هذه الفقرة، وذلك لأن المؤلف يتحدث فيها عن طريقة تدريس هذا الكتاب (المترجم).

الفصل الأول

تمهيد

ا ــ روح الفلسفة الحديثة

ربما تكون أفضل طريقة لمعرفة شيء عن الروح التي جعلت إنجازات الفلسفة الحديثة ممكنة هي أن نلاحظ كيف تختلف الخصائص التي سادت الفلسفة الحديثة عن خصائص العصور السابقة. ويمكن أن نشير إلى هذه الاختلافات تحت العناوين الرئيسية الثلاثة : ـ

أولاً: الفلاسفة المحدثون علميون في موقفهم العادي، في مقابل الميول الاستاطيقية التي تتكرر بكثرة عند الفلاسفة القدماء، والاهتمامات اللاهوتية المسيطرة عند المدرسين في العصور الوسطى[1]. فلقد آمن اليونان القدماء بالجمال. ولقد عبرت آلهتهم وإلاهاتهم، والفن، والآداب المتصلة بها، تعبيراً واضحاً عن ذلك الإيمان. وعندما تمايزت فلسفتهم عن الدين، استمروا في النظر إلى الكون على أنه منظم وجميل. ولقد ظلت قيم الجمال والحق والخير مرتبطة في أذهانهم ارتباطاً لا ينفصم. وكان الخير الأقصى هو الجميل في أسمى صورة. وكان الإنسان الفاضل هو «الجميل والخير». وحكم العقل كل شيء؛ إذ حددت العلل الغائية والأغراض مجرى الأحداث والطبيعة الداخلية للأشياء. وكان علمهم على يقين بأن النجوم لابد أن تتحرك في دوائر، أليست الدائرة هي الشكل الكامل؟ ولقد اعتقد اليونان أن غايات الأشياء وقيمها موجودة في بداياتها، كما اعتقدوا أنها تواجه حركتها. ومن المرجح أن تحمل الأبحاث القديمة قيمة عظيمة كالقيمة التي يحملها الأدب بمعنى الأدب الرفيع. ومما يؤيد ذلك أن الفيلسوف القديم كان باحثاً جريئاً شجاعاً عن الحقيقة،

---

(١) الفلسفة المدرسية هي فلسفة العصور الوسطى المسيحية التي نشأت في مدارس Schola أو تطورت فيها، أو تبناها ودافع عنها خريجو المدارس. وقد كانت كلمة Scholasticism تطلق على المدرس الذي يقوم بالتدريس، وعلى خريج المدرسة في وقت واحد. ولقد انتشرت هذه المدارس في عهد شارلمان خصوصاً في فرنسا وألمانيا. وكانت في معظمها دينية: إما مدارس رهبان ملحقة بالأديرة، أو مدارس أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة. وهي تشبه إلى حد ما «الكتاتيب» التي كانت ملحقة بالمساجد في بلادنا في ذلك الوقت. (المراجع).

وعلى استعداد أن يسير مع النتائج المنطقية للحجة أينما سارت، غير أن إيمانه التام بالنظام والجمال قد حسما بصورة كبيرة اتجاه تفكيره. فمن المحتمل عنده أن القيم هي التي تحدد الوقائع.

ولقد ظل هذا الإيمان، في تفوق ما ينبغي أن يكون، سائداً في الفكر الوسيط في صورة معدلة، وصلت فيها الفلسفة الإنسانية إلى قمتها بفضل اللاهوت الموحي به والمقدس للكنيسة. وقد كانت معتقدات الدين أكثر يقيناً من أي استدلال بشري. ولقد كانت وظيفة الفلسفة أن تحاول تفسير حقيقة هذه المعتقدات، وأن تبرهن عليها بمقدار ما تقع داخل قدرة العقل البشري أن يفعل ذلك، لأن الفلسفة لم تكن سوى خادمة للاهوت، وكانت مجرد إشباع عقلي لفهم شيء يقبله المرء على نحو مستقل عن السلطة العليا للإيمان.

وفي مقابل كل من الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى، نجد أن الفيلسوف الحديث علمي في نظرته. فالقيم لا تشهد بالضرورة على صدق الوقائع الممكنة. ولم يعد اللاهوت يضع حدوداً لتفكير الفيلسوف، ولا يُملي النتائج التي ينبغي عليه أن يصل إليها. ولما كانت الفلسفة قد توقفت عن أن تكون خادمة للاهوت، فقد أصبحت تفسر العلوم التي تتقدم بسرعة. ولم يعد الفيلسوف الحديث يخشى أن يتأمل بشجاعة أكثر مما يفعل العلماء، وسعى إلى أن ينظم نتائج العلوم الطبيعية المختلفة والاجتماعية في صورة للعالم ككل يُفسح فيها المجال لقيم الفن، والأخلاق، والدين، كما يبين اتفاقها مع النتائج المستقرة للبحث العلمي. غير أنه لابد من كشف الوقائع على نحو ما هي عليه، وتعلم العيش بقدر الإمكان في ضوء هذه المعرفة. ولذلك فإن البحث العنيد عن الحقيقة هو السمة الأساسية التي يتميز بها الفيلسوف الحديث. فهو يحب الجمال ويقدّر الفضيلة الشخصية والعدالة الاجتماعية. لكنه لا يستطيع أن يسلّم ببساطة بكون يشجع على وجود هذه القيم. فواجبه الأول أن يعرف الأشياء كما هي.

ثانياً: روح الفلسفة الحديثة هي روح فردية، في الوقت الذي كانت فيه الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى تميلان بطرق مختلفة، إلى أن تكونا شمولية institutional. فأفلاطون وأرسطو، وهما أثنان من أعظم فلاسفة اليونان، اعتادا الكتابة من وجهة نظر مواطني الدولة الحرة. وبعد أن فقدت الدول اليونانية حريتها، وجد الرواقيون تعويضاً في فكرة أن العالم كله هو دولة ـ مدينة عظيمة (Polis) للآلهة والناس. واستمر شيشرون

وسنكا، وهما يحاولان جعل الفلسفة اليونانية ملائمة للحياة الرومانية، في التفكير بشكل واسع من منظور المواطنة. وكان الإنجاز الأصيل الوحيد، تقريباً، الذي أنجزه الرومان في الفكر الفلسفي هو تطوير علم التشريع ـ أعني فلسفة القانون ـ أو التشريع القانوني. وكان الاتجاه المألوف في الفلسفة القديمة، باستثناء الأبيقورية، والأفلاطونية المحدثة ـ هو النظر إلى الناس من منظور المؤسسات السياسية، بوصفهم مواطنين أو رعايا. ولقد كانت دولة المدينة، وكذلك الإمبراطورية موضع تقدير الفلاسفة في العصر الوسيط، وإن كان من المحتمل أنهم نسبوا إليها مكاناً ثانوياً يخضع لمؤسسة الكنيسة المقدسة. لقد تحددت حياة الإنسان في العصور الوسطى في معظم جوانبها عن طريق وضعه الديني في الكنيسة والنظام الإقطاعي. ولقد كان الفلاسفة في العادة من الرهبان. وبينما كان بعضهم مستقلين بصورة مدهشة في التعبير عن أفكارهم، وقوبلوا، بصفة عامة، بتسامح أكثر مما كانت عليه الحال في البلاد الكاثوليكية والبروتستانتية معاً في القرن الذي تلا مباشرة عصر الإصلاح الديني، فإن معظمهم كانوا يفكرون بوصفهم رجال كنيسة.

وعندما نقارن بين الفلسفة الحديثة والفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى معاً، فإننا يمكن أن نصفها بأنها فردية. فالمفكر الحديث فردي بمعنى أنه يستطيع أن يصنع لنفسه تجاربه، ويتحقق من صحة الفروض بعينيه، ويختبر منطق الحجج بتفكيره الخاص. إنه يضع نصب عينيه سلطات الفروض، ويستمد المعلومات الصادقة الموجودة في أمهات الكتب في موضوعه. غير أنه لا يقبل شيئاً على أنه حق ببساطة لأن سلطة ما قد أقرته، ولا يقبل موضوعاً مهما كان له من تقدير وتبجيل. إنه يشبه الشاعر الحديث، والنحات والرسام (المصور)؛ فكل منهم يعبر عن استبصاراته بحرية، لا يتبع التقاليد إلا من حيث إنه يجدها مفيدة ونافعة. فالأصالة جديرة بالثناء والمدح بصورة أكبر مما تعارف عليه الناس. لقد بدأ عصر الإصلاح البروتستانتي، على الأقل، بزعم مؤداه أنه يجب على كل فرد أن يكون حراً في أن يقرأ الكتاب المقدس ويفسره لنفسه، وأن يصلي لله، ويتلقى غفرانه والعفو منه دون توسط الكهنة، والقديسين، والأسرار المقدسة[1]. غير أن الكنائس البروتستانتية سرعان ما طورت نظام معتقداتها، ونددت بالهرطقة. وعلى الرغم من أن

(١) تحتفظ الكنيسة الكاثوليكية بأسرار سبعة لابد أن تؤدي عن طريق قسيس منها: سر الاعتراف، وسر التناول، والعماد، والزواج، والموت... الخ. فجاء «لوثر» ورفضها ليجعل الصلة مباشرة بين الله والإنسان الفرد (المراجع).

اللاهوتيين البـروتستـانت المحدثين لم يكونوا من الكهنة، فـإنهم بصـفة عامـة لم يكونوا مستقلين في تفكيـرهم على نحو ما كان الفلاسفة المحـدثون العلمانيون. لأنه في حين أن كثيراً من الفلاسـفة العلمـانيين المحدثين ظلوا من أتبـاع الكنيسـة الكاثوليكـية (التي تؤمن بالتناول)، فإن الغالبية العظمى منهم لم يشعروا بالتزامهم نحو السلطة الكنسية.

لقد طور الفيلسـوف الحديث الذي لم يكن مقيداً إلا على نحو ضـئيل بقيود الدين، ويعمل في مجالات لم تستقر فيها المعرفة الدقـيقة بعد، فروضاً بحرية، واضعاً في اعتباره تماماً التطورات العلمية الجديدة وتأثيرها على مشكلاته. وربما كان الأكثر فردية بين المفكرين جميعاً. فلم يتفق فيلسوفان محـدثان عظيمان تماماً على كل الموضوعات المهمة. بل فحص كل فيلسوف الشـواهد بنفسه وتوصل إلى نتائجه بصـورة مستقلة. ولما كان الكون شـاسعاً للغاية، والحقيقـة ذات أبعاد كثيرة، فربما كان لكل فيلسوف أن يقـدم تأويلاً جديداً للطبيعة أو للإنسان وأن ينظر إلى جـوانب من الواقع لم يرها أحد من قبل. ولقـد كان ذلك على أقل تقدير هو اقتناع أولئك الذين يثقون في الفلسفـة الحديثة. وأحياناً يكون الاختلاف بين الفلاسفة موضع مـبالغة. لأن معظم الفلاسفة في أي جيل قد يـتفقون في أغلب المسائل. ونادراً ما تصل النزعة الفردية إلى التنافر.

ثالثاً: لقد كانت الفلسـفة الحديثة فلسفـة دولية international، في حين أن الفلسـفة القديمـة كانت قومـية national، وكانت فلسفـة العصور الوسطى تخص المواطن العـالمي Cosmopolition. لقد كانت الفلسفة الأوربية القـديمة في الغالب فلسفة يونانية تماماً[1]. إذ أنها عـبرت عن الوعي اليوناني، وعن وجـهة النظر اليونانيـة عن الحياة. ولم يتم التـفكير أصلاً إلا بألفـاظ اللغة اليـونانية وتركيـبهـا النحوي. فلا أحـد سوى اليونان يـستطيع أن ينتجـها، كما أن كل الـعصور اللاحقـة قد استـفادت منها. ولقد كـانت فلسفة العـصور الوسطى تخص المواطـن العالمي بـالمعنى الجيـد والمعنى الـسيء. فلقـد فكر القسـاوسـة، وعلموا، وكتبوا فلسفتهم باللاتينـية ـ لسان كل المدرسين في ذلك الوقت. وكان هذا شيئاً عظيماً؛ لأنهـم سافروا وانتقلوا بحرية مـن بلد إلى آخر واستفادوا عن طريـق تبادل شامل

(١) يريد المؤلف أن يقـول أن الفلسفة الحـديثة فلسـفة دوليـة تتخطى الحدود القـوميـة في الوقت الذي كانت فـيه الفلسفات القديمـة من يونانية ورومانية فلسفات قومـية محلية تهتم بالمواطن اليوناني أو الرومـاني، بينما كانت فلسفة العـصور الوسطى تريد المواطن العالمي الذي يعـتبر العالم كله وطناً له مـتحرراً من الأحقاد القـومية أو المحلية (المراجع).

للأفكار بلغة دقيقـة في استخدامها للمصطلحـات. وكان هذا شيئًا سيئـاً من جهة أخرى، لأن اللغة اللاتينية لم تكن لغـة محلية يتحدث بهـا أي مواطن. لكن يمكن فقط أن نناقش بها الموضـوعات المجردة. ولم تجد جـوانب كثيـرة من حياة الأشـخاص العاديين القومـية والشخصية تعـبيراً عنها في كتابات الرهبان. فالاهتمـامات الدنيوية بوجه عام لم تحظ ولو بقدر طفيف من المعـرفة، وكان المناخ معارضاً للمـلاحظة المباشرة للعمليات الطبـيعية؛ إذ غرقت الفلسفة أكثر مما ينبغي في تعريف الألفاظ المجردة والاستدلال منها.

أما الفلسفة الحـديثة فقد كانت نتاج أناس كـثيرين من أمم كثيرة، معـظمهم من عامة الناس، فكروا بلغتـهم هم الخاصة وفسروا الحـياة كما خبـروها بين أقرانهم من المواطنين. ولقد نُشرت أعمالهم الأكثر فنية أثناء القرنين الـسادس عشر والسابع عشر باللغة اللاتينية، ولذلك كانت مـتاحة للدارسين في كل مكان، ثم ظهـرت الكتب الأكثر أهميـة بعد ذلك باللغة الإنجليـزية، والفرنسيـة، أو الألمانية أو تُرجـمت بعد ذلك إلى لغة أو أكـثر من هذه اللغات الثلاث الحديثة الكلية للدارسين. وهكذا ضربت الفلـسفة الحديثة بجذورها في الحياة القومية في مكان ما، وبهذا المعنى أصبحت قومية. ومن ناحية ثانية، درس فلاسفة كل أمة حديثة إسـهامات أصدقائهم في أمـاكن أخرى بشغف واهتمام (إننـي أدين لـ د. فالكنبرج بهذه المقارنة في كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة».

٢ ـ فترات الفلسفة الحديثة

من الخطأ افتراض أن هناك أي تاريخ دقيق لنهاية فلسفة العصور الوسطى، وبداية الفلسفة الحديثة، لأن فلسفة العصور الوسطى لم تنته على الإطلاق؛ فهي لا تزال تعيش حتى يومنا الراهن. ولقد بدأ إحياء المذهب الأسكولائي على يد ليون الثالث عشر، والكردينال مرسييه وآخرون، واستمر الباحثون الكاثوليك المعتدلون في الترويج له بقوة تحت اسم الاسكولائية الجديدة(١).

فقد اعتقد هؤلاء أن تعاليم القديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر يمكن تعديلها لتلائم علم القرن العشرين وحياته الاجتماعية دون التخلي عن أي شيء جوهري في الاسكولائية، ولذلك لم يكونوا مستعدين لأن يقبلوا سوى خصائص الفلسفة الحديثة التي تلائمها. ولقد تشكل معظم لاهوت الكنائس البروتستانتية القديمة إبان القرن السادس عشر وقبل ظهور أعمال معظم الفلاسفة المحدثين العلمانيين، ومن ثم فقد انطوت على قدر كبير من وجهة النظر الاسكولائية، وكانت النتيجة هي أن اللاهوتيين البروتستانت المحافظين بصورة كبيرة في العصر الحالي كانوا على اتفاق كبير مع القديس توما الأكويني، أو على الأقل مع القديس أوغسطين، بقدر اتفاقهم مع مفكري القرن السابع عشر من أمثال فرنسيس بيكون وديكارت أو مع فلاسفة علمانيين لاحقين.

لقد استبقت الفلسفة الحديثة إلى الظهور عندما وحيثما بدأ كل شخص في التفكير بصورة مستقلة عن المعتقدات التي قبلها الناس، ونظر في هذه الأمور بنفسه. ويصدق ذلك على روجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٤) رغم أنه لم يكن له سوى تأثير ضئيل على المفكرين اللاحقين، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نؤرخ لبداية الفلسفة الحديثة منه. فهناك كُتاب كثيرون في إيطاليا في القرن الخامس عشر استبقوا الفلسفة الحديثة في مسائل متعددة،

(١) الاسكولائية الجديدة Neo - Scholasticism حركة كاثوليكية جديدة ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، واستهدفت تعديل مناهج الفلسفة الاسكولائية القديمة بحيث تلائم حاجات العصر الفكرية ومكتشفات العلم الحديث. وقد انبثقت من الدعوة التي وجهها البابا «ليون الثالث عشر» عام ١٨٧٩ إلى العالم المسيحي يحثه فيها على العودة إلى ينابيع الحكم الصافية المتدفقة من مؤلفات القديس توما الأكويني. وقد زعم ليون أن هناك نظرية مشتركة بين توما الأكويني وألبير الكبير ويونا فنتيراودنز سكوت، وأن توما الأكويني هو المتحدث باسم هذه النظرية. تسمى أحياناً باسم «التومائية الجديدة»، ومن أعلامها «جوزيف كلوتجن»، و«ديزيريه مرسييه» و«جوزيف مارشال» و«جاك مارتيان» واتين جلسون» وآخرون. (المراجع).

ويمكن أن ننظر إليهم على أنه المبشـرون بها. فإحياء دراسة الآداب اليونـانية والرومانية في أكاديمية فلورنسا عام ١٤٤٠، في محاولة لمحاكاة واعية لأكاديمية أفلاطون، تدل على رغبة قوية لفهم الفلسـفة القديمة بروح القدماء أنفسهم، والانفصال عن الاسكولائية. وربما يكون أفضل تاريخ يوضع لبـداية الفلسفة الحـديثة (مع إنه حكم تعسـفي إلى حد كبيـر) هو عام ١٤٥٣، عندما استولى الأتراك علـى القسطنطينية وقضوا على الإمبراطـورية البيزنطية[١]، وجاء معظـم الباحثين اليونانيين إلى إيطاليـا، وثارت فيهم الرغبـة لفهم الفلسفة اليـونانية القديمة من وجهة نظر علمانية.

وتسـمى حـقبـة الفلسـفـة الحـديثـة التي بدأت عـام ١٤٥٣ باسم عـصر النهـضـة Renaissance[٢]. وتقسم تقسـيماً فرعياً إلى فـترتين. الفترة الأولى هي الفتـرة الإنسانية، وأثناء هذه الفترة (التي تبدأ من ١٤٥٣ حتى موت برونو Bruno عام ١٦٠٠)، كانت قيادة الفلسفة في إيطاليا، وقد استمد بعث الروح في الفلسفة من دراسة الفلاسفة القدماء اليونان واللاتين (بدلاً من فلاسفة العصر الوسيط)، على الرغم من أنه كان هناك أيضاً اهتمام كبير بما أنتجه العلم الحديث من قدر ضئيل. أما الفترة الثانية من عصر النهضة فيؤرخ لها ابتداء من ١٦٠٠ حتى ١٦٩٠ . وهذه الفترة هي القرن الذي لمع فـيه فرنسيس بيكون، وتوماس هوبز، في انجلتـرا، وديكارت، واسبـينوزا، وليبنتس، فـي قارة أوربا. وقـد قبل جميع فلاسفـة تلك الفترة بوعي مناهج ووجـهات نظر العلماء الطبـيعيين المعاصـرين لهم، وقد ساهموا هم بدورهم في بعض الأحيان في الرياضيات والعلوم الطبيعية. ولقد كانوا جميعاً على ثقة من نجاح الفلسـفة العظيم في الكشف عن طبيعة الواقع، ولم يتـردد معظمهم في تطوير مذاهـب. وعلى الرغم من أن تلك الفتـرة انتهت رسمـياً عـام ١٦٩٠، فإن بعض فلاسفتها، من أمثال ديكارت، واسبينوزا، كان لهم تأثيـر كبير على كثير من فلاسفة القرن العشرين.

---

(١) سقطت القسـطنطينية (استانبول الآن) على يد محمد الثاني (١٤٢٩ ـ ١٤٨١) الملقب بمحمد الفاتح عام ١٤٥٣ بعد حصار دام خمسين يوماً، وفتح بذلك الامبراطورية البـيزنطية. وكان المؤرخ الفرنسي مول ميشليه هو أول من استخدم مصطـلح «عصر النهضة» الذي بدأ مع سقوط القسطنطينيـة. وكان المؤرخ الألماني «بركهارت» هو أول من قصـره على الفتـرة ما بين سقـوط القسطنطينيـة عام ١٤٥٣ وظهـور ديكارت ـ علماً بأن جـميع هذه الأحكام تعسـفية ويراد بها سهولة فهم المراحل التاريخية فحسـب (المراجع).

(٢) لاحظ أنها مؤلفـة من مقطعين الأول Re بمعنى مرة أخرى أو مـن جديد، والثاني Naissance أي الميـلاد، ومعنى ذلك أن الكلمـة الأجنبية الدالة على عـصر النهضة تعني حـرفياً «الميلاد من جـديد» فكأن أوربا عندما خرجت من العصور الوسطى قد ولدت من جديد. (المراجع).

ولقد افتتح عصـر التنوير بنشر كتاب لوك «مقال في الفهم الإنساني» عام ١٦٩٠ . وكـان من بين المفكريـن العظام في تلك الفـترة لوك، وباركلـي، وهيـوم، في بريطانيـا العظمى، وفولتـير، وروسو، في فرنسا. ولم يـكن هؤلاء الفلاسفة بُناة مذاهـب محكمة مثل فلاسفة الفترة السـابقـة؛ لأنهم اعتقدوا أن الموضوع المناسب لدراسة الجنس البشري هو الإنسان لا الكون؛ لقـد كان هؤلاء الفلاسـفة هادمين أقوياء لـلخرافة ومناصـرين للحرية الفردية وحقوق الإنسان. وقد حـركت الثورة الإنجليزية عام ١٦٨٨ فكرهم، وكان تأثيرهم سبباً جزئياً للثورة الأمريكية عام ١٧٧٦ والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ .

وعلى حين أن المؤرخين اعتادوا أن يضعوا نهاية لتلك الفترة عام ١٧٨١ (عندما بدأت بالتأكيـد حركة جديدة في ألمانيا)، فـإنه يستحيل وضع تاريخ إيجابي لنهـايتها. ويمكن أن نصنِّف فلاسفة القـرن التاسع عشر في بعض النواحي من أمثال: بنتام، وجـون ستيورات مل، وأوجست كونت، على أنهم استمرار لعصر التنوير. وقد عبرً فلاسفة القرن العشرين من جوانب كثيرة عن روح عصـر التنوير من أمثال: وليم جيمس، وجون ديوي، وجورج سنتيانا، وبرتراند رسل.

وتبدأ الفترة المثـالية عادة من ١٧٨١ (العام الذي ظهر فيـه كتاب كانط «نقـد العـقل الخـالص») حتى موت هيجل ١٨٣١ . ولقد قـاد الألمان العالم بأصالة تفكيرهم الفلسفي وعمقه. وقد اعتقد كل واحد مـن الفلاسفة الألمان في هذه الفترة بشكل أو بآخر أن العالم روحي في طبيعته ـ أعني أنهم عبروا عن عقل أو روح كلية. وقد ألهمت وجهة النظر هذه الشعر والدين، وكان ذلك هو العصر الرومانسي العظيم في الأدب الألماني (جوته، شيلر، وآخرون كثـيرون). ولقد عبَّر شـعراء إنجليز من أمثال: وروزورث، وشـيلي، وكوليردج، وتينسون، وبراونتج، بالإضـافة إلى اميـرسون في أمريكا، عن أفكار تشبه إلى حد كبـير أفكار الفـلاسـفة المـثاليين الألمان. ولـيس من الضروري أن نـفتـرض أنهم درسـوا هؤلاء الفلاسفة في جميع الحالات دراسة دقيقة وشـاملة. لقد ألهمت الحركة المثالية مجموعة من أفضل الفلاسفة أواخر القرن التاسع عشر، وقـد استمر لها أنصار حتى اليوم، في بريطانيا العظمى وإيطاليا بصفة خاصة.

لقد أصبح من المألوف أن نطلق على الأجيال في تاريخ الفلسفة الحديثة التي أعقبت موت هيجل اسم الفتـرة المعاصرة. في هذه الفترة واصلت مؤثرات آتيـة من فترات أخرى

عملها، لم يتبه قط تأثير أي منها بالفعل. الجديد في الفترة المعاصرة هو تأثير فكرة التطور على الفلسفة، تلك الفكرة التي أصبحت مقبولة قبولاً عاماً في علم الفلك، والجيولوجيا، والبيولوجيا، كما قدمت منهجاً مختلفاً من التفسير للتاريخ والعلوم الاجتماعية المختلفة. والمذهب الواقعي والبراجماتي هما اتجاهان مميزان للقرن العشرين، خاصة في بريطانيا العظمى وأمريكا.

ومن ثم يمكننا أن نصنِّف قائمة بفترات الفلسفة الحديثة، مع التحفظات التي ذكرناها، جنباً إلى جنب مع بعض الفلاسفة الذين سنناقش كل واحد منهم في هذا الكتاب على النحو التالي :-

عصر النهضة: الفترة الإنسانية: ١٤٥٣ ـ ١٦٠٠ (برونو)

فترة العلم الطبيعي: ١٦٠٠ ـ ١٦٩٠ (بيكون، هوبز، ديكارت، اسبينوزا، ليبنتس)

عصر التنوير: ١٦٩٠ ـ ١٧٨١ (لوك، باركلي، هيوم)

الفترة المثالية: ١٧٨١ ـ ١٨٣١ (كانط، فشته، هيجل)

الفترة الحالية: منذ ١٨٣١ (شوبنهور، كونت، مل، سبنسر، نيتشه، رويس، جيمس، ديوي، برجسون، ألكسندر).

٣ ـ مناهج التفسير

هناك ثلاث طرق لابد أن ننظر منها إلى الفيلسوف إذا أردنا أن نفهم مكانته في تاريخ الفلسفة الحديثة. ولابد أن توضع هذه الطرق الثلاث في الاعتبار، على الرغم من أن أهميتها النسبية تختلف باختلاف البشر.

الطريقة الأولى: العلاقة المنطقية لفكر الفيلسوف بالفلاسفة السابقين عليه واللاحقين. فالفيلسوف قد يعارض بصورة مباشرة سابقيه ويحاول أن ينسلخ عنهم جميعاً، ويبدأ في اتجاهات جديدة تماماً، على الرغم من أنه يقبل من أفكارهم بدون وعي أكثر ما يدرك. وبيكون وديكارت مثلان لذلك، كما سنرى في فصول آتية. ومن ناحية أخرى قد يتابع الفيلسوف الحديث النتائج المنطقية لبعض أفكار سابقية أكثر مما فعلوا. ولهذا وصل كل من اسبينوزا وليبنتس، كما سنرى فيما بعد، بأحد اتجاهات فكر ديكارت إلى ذروته. وسنرى أن باركلي وهيوم دفعا المذهب التجريبي عند لوك إلى نتائج لم يحلم بها لوك بالتأكيد، ولم يكن ليوافق عليها، ولكنه لم يستطع أن يفلت منها بسهولة دون تعديل وجهة نظره بأسرها. وقد أوجد الفيلسوف الحديث، أيضاً، حلاً وسطاً بين اتجاهات متعارضة في الفكر السابق، أو أوجد تأليفاً أو مركباً Synthesis لاتجاهين متعارضين إذا كان فيلسوفاً عظيماً بدرجة كافية. فعند كانط سنرى الاتجاهات المتعارضة للمذهب العقلي والمذهب التجريبي وقد ارتبطت في وجهة نظر جديدة. وقد اعتقد هيجل أنه أوجد تأليفاً موفقاً لكل الفلسفة السابقة. وقدم كل من كونت وسبنسر تفسيراً تأليفيا خاصاً به.

وكما أنه من الضروري دراسة الفلاسفة في علاقاتهم المنطقية بعضهم ببعض، فلابد أن يتم ذلك بحذر. فأي فيلسوف حديث عظيم يرتبط بفلاسفة كثيرين، أو ربما بفلاسفة كثيرين عظماء آخرين. وعند التشديد على بعض هذه العلاقات يجب ألا ننسى وجود علاقات أخرى، حتى إذا لم يكن لدينا وقت فراغ لتتبعها، فإذا كان ينبغي علينا أن نفكر في هيوم، على سبيل المثال، فقط بوصفه الفيلسوف الشاك الذي حاول كانط بنجاح إلى حد ما أن يدحض آراءه، فإننا سنحصل على تصور غير كاف تماماً. وإذا قارنا بين جيمس وديوي بوصفهما فيلسوفين براجماتيين، فلابد أن لا نغفل الاتجاهات الواقعية الجديدة عند جيمس والمخلفات الهيجلية عند ديوي. وفضلاً عن ذلك، فإن فكر كل فيلسوف من

الفلاسفة المحدثين العظماء يمتلك شيئاً فريداً خاصاً به، يضفي عليه طابعاً مميزاً. ولذا يجب أن يدرس على حدة، بمقدار ما يقارن بفلاسفة آخرين.

والطريقة الثانية: يجب أن ينظر إلى كل فيلسوف على أنه مفسر للزمان والمكان الذي عاش فيه. فأفكاره تعبير بطريقة ما عن نظرة عصره العلمية والدينية والأخلاقية والاقتصادية. ولذلك عبرّ ديكارت تعبيراً تاماً عن أفضل ما في العبقرية القومية الفرنسية لدرجة أن كل مفكر فرنسي جاء بعده ودرس موضوعات فلسفية الطابع أظهر تأثير ديكارت بطريقة أو بأخرى. وعظمة فيلسوف مثل لوك نجدها في تقريره بصورة أكثر وضوحاً من أي فيلسوف آخر لما كان يفكر فيه كثيرون في مجال السياسة، والتعليم، والدين، بالإضافة إلى المنطق، وعلم النفس، والميتافيزيقا. ونتيجة لذلك فقد كان تأثير لوك قائماً في كل مفكر لاحق في المائة سنة التي أعقبت وفاته. وحتى مفكرون مثل برونو، واسبينوزا، اللذين لم تقدر عظمتهما إلا بعد موتهما بفترة طويلة، لابد من دراستهما في ضوء عصرهما؛ لأنهما فسرا الواقع في ضوء التجربة التي كانت متاحة لهما. والقول بأننا لم نعرف قدرهما إلا في عصور متأخرة قد يرجع إلى أوجه الاتصال بالناس الخاطئة الخاصة بهما، أو قد يرجع إلى غباء معاصريهم.

والطريقة الثالثة: لابد أن توضع الحياة الخاصة لكل فيلسوف وشخصيته في الاعتبار. فلا أحد في القرن السابع عشر ما عدا يهودي معزول حرم من عضوية المحفل الديني مثل اسبينوزا يحاول الإمساك بالجانب الآلي عند ديكارت وهوبز، ويقدم لهذا الجانب تفسيراً روحياً يتيح تصالحاً وهدوءاً لنفسه المعذبة. ولم يستطع سوى عشاق الحياة المتحمسين لها من أمثال ليبتس وفشته أن يجدا أساساً لنزعة تفاؤلية مطلقة تتوقع حياة خالدة لنشاط لا يهدأ. ولا أحد سوى عاشق أناني وعصابي للنجاح مع كراهية للعمل من أجله، مثل شوبنهور، استطاع أن يرى في هذا التوقع تبريراً لفلسفة تشاؤمية مطلقة ونبذاً للعالم. إن فلسفة كل فيلسوف عظيم هي الجزء الأكثر أهمية من سيرة حياته. فكل ما يكون عليه بالطبيعة والتربية، وكل ما يخبره، يثرى فهمه للإنسان والكون؛ لأن فلسفته هي تفسير لحياته، كما أنها تكشف عن أي نوع من الإنسان يكون. وبالعكس، ربما كان أكثر أهمية لنا كدارسي لتاريخ الفلسفة الحديثة، أن نعرف أي نوع من الإنسان يكون الفيلسوف، لكي نميز فحوى فلسفته.

الجزء الأول

عصر النهضة

القسم الأول

الفترة الإنسانية

بدايات الفلسفة الحديثة
١ ـ لمحة عن الفلاسفة الاسكولائية والقديس توما الأكويني

أصبحت الكنيسة المسيحية من حيث إنها المؤسسة العظيمة للعهد القديم التي بقيت فى عصور الظلام[١]، القوة المتحضرة الرئيسية القادرة على تشكيل حياة العصور الوسطى وفكرها. فكان الرهبان، الذين احتفظوا بالمخطوطات القديمة، أول من درسوها. وكان اهتمامهم لاهوتياً بالطبع، وكما أن حطام المباني العامة القديمة قد أمدت الناس بالحجارة لتشييد كنائس وقصور العصور الوسطى، فكذلك الأبنية العظيمة للتفكير قد زودت المفكرين بالمادة لتطوير الفلسفة الاسكولائية (لاهوت العصور الوسطى وفلسفتها).

ولقد كانت المادة في الحالة الأولى وفي الحالة الثانية مناسبة لاستخدامات جديدة دون اعتبار كبير لغرضها الأصلي.

لقد وصلت الفلسفة الاسكولائية إلى تطورها الأكثر اتساقاً وشمولاً في كتابات القديس توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) الملقب بـ «المعلم أو الدكتور الملائكي». فقد عرف القديس توما الأكويني أن أعمال أرسطو احتوت على العرض الأكثر كمالاً ونظاماً للعلم والفلسفة في الوجود. ولذلك جعل أرسطو، الذي يشير إليه بلقب «الفيلسوف» دون تحديد أبعد، مرجعه الرئيسي في الموضوعات الفلسفية والعلمية. لكنه لم يكن يهتم كثيراً بعرض آراء أرسطو لكي تلائم ما اعتقد أنه جيد في فكره، ولكي يجعلها مناسبة لمتطلبات لاهوت العصور الوسطى. ولذلك، في حين أن أرسطو اعتقد أن الطبيعة تطور متدرج من الصور الأدنى إلى الصور الأعلى، نظر القديس توما الأكويني إلى العالم على أنه بأسره

---

(١) كان الشاعر الإيطالي بترارك (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) أول مَنْ أطلق على الألف سنة الماضية من القرن الرابع حتى عصره اسم «عصر الظلمات»، ولم يكن متفائلاً في إمكان التغير، لكنه دعا إلى إحياء الدراسات الكلاسيكية القديمة اليونانية والرومانية. وسيأتي ذكره بعد قليل (المراجع).

قد خلقه الله دفعة واحدة. وبينما اعتقد أرسطو أن النفس انتلخيا Entelechy (أي كمال أول)، أو أنها الصورة التي تحدد الجسم وهي الصورة الغائية له، وترتبط بطبيعته ومصيره ارتباطاً لا تنفصم عراه، جعل المعلم الملائكي من النفس كياناً مستقلاً لديه القدرة على أن يوجد بصورة مستقلة، أما الملائكة فهم بلا جسم على الإطلاق. وقد فضَّل القديس توما الأكويني تصنيف أفلاطون للفضائل على تصنيف أرسطو، وعرف الفضائل الأربع الرئيسية وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة بأنها «الفضائل الأربع» التي يمكن أن يقدرها الإنسان بمعزل عن اللطف الإلهي. ويضيف إلى هذه الفضائل «الفضائل المسيحية» الثلاث الموجودة عند القديس بولس ـ وهي الإيمان، والأمل، والإحسان ـ التي غرستها النعمة الإلهية في الإنسان. وبوجه عام يضيف القديس توما الأكويني إلى وجهة النظر العلمانية عن الطبيعة المعروفة لدى الفلسفة الوثنية القديمة، وجهة نظر النعمة، مملكة المؤمنين المسيحيين في هذه الحياة، كما يضيف أيضاً وجهة نظر المجد، المملكة التي سيبلغونها بعد الموت.

ولقد بدا للتومائيين (أتباع القديس توما الأكويني) باستمرار أن فلسفتهم تميزت بتقدم عظيم على فلسفة أرسطو. فمجال الطبيعة الضيق، الذي فسره القدماء تفسيراً ناقصاً عن طريق «النور الطبيعي» للعقل البشري، فهمه اللاهوت التومائي فهماً أوسع وأكثر صدقاً. وهكذا تم تصحيح أخطاء أرسطو، كما تم إكمال النقص الموجود عنده. وقدم المذهب التومائي تفسيراً رائعاً للإنسان على نحو ما يعيش هنا في هذا العالم وكما سيحيا فيما بعد في عالم آخر.

وهناك معنى لقولنا أن القديس توما الأكويني كان أكثر الفلاسفة الذين عاشوا نجاحاً. فطموح كل فيلسوف، إذا اعتقد أن في استطاعته تحقيقه، هو أن يعرض في وحدة واحدة لكل معرفة موجودة في عصره، وكل معرفة كانت في العصور السابقة عليه، من حيث أن ذلك يلقي الضوء على طبيعة الإنسان ومصيره ومكانته في الكون. ومثل هذا الفيلسوف سيشبع في الحال حب الاستطلاع العقلي، كما يقدم لنا مرشداً عملياً للسلوك في الحياة، ويقدم صورة مقبولة عن الواقع من الناحية الجمالية بقدر ما تسمح بها الحقيقة. ولقد كان القديس توما الأكويني أكثر الفلاسفة الأوربيين قرباً من تحقيق هذا الطموح. فقد أقر تماماً وبوضوح مبادىء الفلسفة واللاهوت، كما تتصور من الناحية النظرية والعملية حتى ذلك

الوقت. وبهذا الإقرار، وضع في اعتباره كل المعرفة المتاحة في عصره. وإذا لم يكن قد طوّر فلسفته كثيراً في الناحية الجمالية، فإن هذا أمر سيقوم به بعد ذلك دانتي Dante، الذي أحيا قيم المذهب التومائي في كل جمالها وجلالها، وذلك في «الكوميديا الإلهية» - التي ربما تعد أعظم القصائد الفلسفية.

٢ ـ لماذا عادى عصر النهضة الفلسفة الاسكولائية

لماذا عادى الناس في عصر النهضة الفلسفة الاسكولائية؟ ولماذا لا نكون جميعاً تومائيين اليوم؟ السبب الأول، حدوث انقسام حاد داخل الفلسفة الاسكولائية نفسها بعد موت المعلم الملائكي (القديس توما الأكويني). وقد أعقبْ ذلك خلافات مريرة لا تنتهي إبان القرنين الرابع عشر والخامس عشر. لقد علم القديس توما الأكويني أن الوصايا الإلهية، التي تعتمد عليها الأخلاق في رأيه تتفق مع عقله، وبالتالي يكون العقل عظيماً عند الله وفي الكون. وكان جون داترسكوت Duns Scouts، الذي توفى عام ١٣٠٨، راهباً فرنسيسكانياً[١] (كان الفرنسيكان معارضين للدومنيكان[٢] الذين ينتمي إليهم القديس توما الأكويني).

ولقد أنشأ دانز سكوت مدرسة الأسكوتيين (أتباع سكوت Scotists) التي أصبحت المعارض الرئيسي لمدرسة التومائيين. فكان يعلم تلاميذه أن الله خلق العالم بفعل تعسفي من إرادته الحرة، وأن قيم الخير، والعدل، والقانون الأخلاقي مطلقة، ببساطة لأن الله قد

---

(١) الفرنسيكان Franciscans نظام من الرهبانية المسيحية أسسه القديس فرنسيس الأسيزي Of Assisi في القرن الثالث عشر (عام ١٢٠٩) ويعيش أعضاؤها حياة الفقر المدقع، فيحرم عليهم الملكية تماماً، وقد تولوا الإشراف على الأماكن المقدسة المسيحية في فلسطين منذ القرن الخامس عشر. أما الراهبات فقد وهبن أنفسهن لخدمة الإنسانية في ميادين النشاط الروحي والتربوي والاجتماعي. ولقد ظهر من الفرنسيسكان مفكرون مرموقون من أمثال القديس بونافانتورا، وروجر بيكون، ودانز سكوت، ووليم أوكام... الخ (المراجع).

(٢) الدومينيكان Dominicans نظام من الرهبانية المسيحية أسسه القديس دومينيك St. Dominic (١١٧٠ ـ ١٢٢١) الأسباني الكاثوليكي عام ١٢١٥ وبدأ نشاطه في مدينة «طولوز» الفرنسية، وكان أول رهبنة يأخذ على عاتقه التبشير بالعقيدة المسيحية. وقد امتاز هذا النظام بالثقافة العالية، إذ تخطى اللاهوت إلى دراسة أرسطو كما عرفته أوربا من خلال الفلاسفة العرب، وإلى محاولة التوفيق بين الفلسفة واللاهوت. ويتميز هذا النظام بطابعه الديمقراطي دون سائر الجماعات الرهبانية. فالرهبان ينتخبون رؤساءهم لمدة معينة، وهؤلاء الرؤساء يعملون حسب قوانين الجماعة المقررة. وكان لهم شأن كبير في دراسات القرون الوسطى، والقديس توما الأكويني هو أكبر الدومانيكان في الكنيسة الكاثوليكية (المراجع).

أراد أن تكون كذلك، وفي استطاعته أن ينسخ القانون الأخلاقي إذا شاء، وهذا هو السبب الذي أعطى للكنيسة الحق في أن تمنح الغفـران، وتصدر الفتاوي. وعلى الرغم من أن دانز سكوت كان اسكولائياً وابناً مخلصاً للكنيسـة، فإنه أضعف دون أن يقصد سلطتها في جعل أوامرها، وحـتى أوامر الله نفســه، تعـسفـية وغير مـعقولة، وفي تأكـيده للحرية الإلهـية والبشرية والفردية في مقابل الجبرية التومائية.

وهناك فرنسـيسكاني آخـر، وهو وليم أوف أوكام Willam of Occam الـذي توفـى عام١٣٣٢ ، أحيا المذهب الإسمي Nominalism الذي ينكر واقعية الكليات أو المفاهيم؛ في مقابل المذهب الواقعي عند القديس تـوما الأكويني ودانز سكوت؛ «فالإنسان» الكلي، على سبيل المثـال، هو مجرد كلمة، مجـرد اسم، أما الناس الواقعيون فـهم فقط الأفراد، وكذلك الأمر بالنسـبة لكلمة «نبات»، و«حـيوان»، وجميع الكليات الأخـرى. لقد أصبح المذهب الإسـمي، على الرغم مـن أن «أوكام» لـم يخطط له على هذا النحـو، مـذهبـاً مزعجاً. فالكنـيسة الكاثوليكية المقدسة تكون، من وجهة نظر أرثوذكـسية، واحدة في كل امتدادها خلال العالم، والحاضر، والماضي، والمسـتقبل، ولذلك ينبغي تصورها من الناحية المنطقية بأنها كلية بالمعنى الواقعي، وإلا لما كانت الكنائس الفردية أكثر واقعية منها. وينبغي أن يكون الإنســان بوصفـه كلياً أكـثر واقـعيـة من الناس الفـرديين، وإلا لما أمكن أن يقع الإنسان بمعنى الجنس البشـري كله في الخطيئة، ويحصل بعـد ذلك، في حالة الاصطفاء، على الخلاص عن طريق أسرار الكنيسة الجامعة أو الشاملة(١). وقد نأخذ المذهب الإسمي ليعني، على العكس، أن كل فرد يقع في الخطيئـة ويتخلص منها بصرف النظر عن الأفراد الآخرين من حـيث إنه فرد ـ وذلك ما ينبغي علـى المذهب البروتستانتي أن يعلمـه أصلاً. فإذا كان المذهب الإسمي صحيحاً، فقد يظن أن للقوى الدنيوية حقوقاً فردية خاصة بها في معارضة الكنيســة الجامعة والإمبراطورية الرومانية المقدسـة. وقد تفضل الأمم فرادى إنتاج الأدب بلغتهـا الخاصة وإهمال اللغـة اللاتينية، التي هي لغة الكنيسـة الجامعة. ولقـد مهد «أوكام»، في إحـيائه وبعثـه للمذهب الإســمي، الطريق لهذه الاتجاهات الـثورية (والدليل على ذلك قبول المذهب الواقعي في العصور الحديثـة من قبل كثيرين لم يتمسكوا بلاهوت

---

(١) لاحظ أن الكنيسة الكاثوليكية Catholic تعني حرفياً الكنيسـة الجامعة أو الشاملة (المراجع).

العصر الوسيط الأرثوذكسي، لكن لما كان المذهب الواقعي من حيث إنه هو كذلك متطابقاً من الناحية المنطقية مع لاهوت العصر الوسيط الأرثوذكسي ولا يطابق المذهب الواقعي). ولقد اعتقد «أوكام»، فضلاً عن ذلك، أنه من المستحيل البرهنة على وجود الله ووحدته من الناحية الفلسفية؛ فكل ما يمكن أن يقال عن وجود الله ووحدته يجب قبوله بالإيمان من سلطة الكنيسة.

ولقد أصبح الإسميون اللاحقون شكاكاً بصورة متزايدة في دورهم كفلاسفة. فقد اعتقدوا أن الخلود البشري، وتجسد المسيح وكفارته، و«الحضور الحقيقي» للمسيح في الخبز والخمر أثناء القربان المقدس[(١)]، وغير ذلك من التعاليم الأساسية الكثيرة للكنيسة. وقد اعتقد أن هذه التعاليم لا يمكن البرهنة عليها ولا يمكن حتى فهمها عن طريق العقل البشري. وقد استمر فلاسفة إسميون في البداية في الاعتقاد بهذه المعتقدات بإخلاص تحت سلطة الكنيسة، لكنهم اعترفوا بها فيما بعد من الناحية الإسمية فقط لكي ينجوا من الاضطهاد.

أما السبب الثاني، الذي جعل عصر النهضة يعادي وجهة نظر الفلسفة الاسكولائية القديمة فهو أنه عندما انتهى مدرسيون متأخرون إلى أن العقل البشري بذاته يمكن أن يدافع عن قليل من معتقدات الكنيسة، فإنهم وجدوا فيه أداة قوية للبحث عن الحقيقة في ميادين أخرى. فدرسوا من جديد أعمال الفلاسفة الطبيعيين العرب واليهود في العصر الوسيط، الذي كانت لهم بالفعل خطوات جديدة متقدمة في مجال علم الحساب، والجبر، وبدايات الكيمياء. فقد أدركوا ثمار الملاحظات التجريبية وفائدة الاستنباطات الرياضية المرتبطة بها. والواقع أنه لم يتم قبل القرن السابع عشر اكتشاف منهج جديد للبحث على هذا القدر من الدقة والنسقية والخلو من التناقضات مثلما كان منهج رجال الفلسفة من أمثال القديس توما الأكويني في اسكولائية القرن الثالث عشر. غير أنه أصبح واضحاً الآن أن عالم الطبيعة لا يكشف عن نفسه بصورة كافية عن طريق الاستخدام المحض للأقيسة المنطقية بالطريقة الاسكولائية كما أنه يمكن، من ناحية أخرى، تحقيق اكتشافات جديدة بطرق أخرى.

---

(١) اعتماداً على ما ترويه الأناجيل عن العشاء الأخير حيث جلس المسيح عليه السلام مع تلاميذه، وأخذ خبزاً وشكر، وكسر وأعطاهم قائلاً: هذا هو جسدي الذي يبذل عنكم... وكذلك الكأس أيضاً بعد العشاء قائلاً: هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي الذي يسفك عنكم؛ انجيل لوقا، الإصحاح الثاني والعشرون: ١٩ - ٢٠ . وقوله أيضاً: «مَنْ يأكل جسدي ويشرب دمي يثبت فيَّ وأنا فيه» انجيل يوحنا، الإصحاح الرابع: ٥٦ . وأصبح ذلك سراً من أسرار الكنيسة يسمى «بسر التناول» من القربان المقدس (المراجع).

ولقد حدث أن ظهر مدافعون عما يسمى «بالحقيقة ذات الوجهين»؛ التي وفقاً لها قد يكون شيء ما صادقاً أو خاطئاً في الفلسفة التي لا تكون سوى نتاج للبحث البشري، بينما العكس صحيح في مجال اللاهوت، الذي يستمد مصدره الموثوق به من الوحي الإلهي. وتبعاً لذلك، أصبح الفيلسوف حراً في أن يجاهر بأن نتائجه صادقة في مجال الفلسفة؛ لأن الشيء قد يكون صادقاً في مجال الفلسفة، لكنه قد لا يكون كذلك في مجال اللاهوت، والعكس صحيح. وينبغي على الفيلسوف أن يقبل، بالتأكيد، بوصفه من أتباع الكنيسة، معتقداتها من حيث إنها السلطة النهائية، لكن طالما أنه لا يتحدث ولا يتكلم إلا بوصفه فيلسوفاً، فإنه قد يعلن أنها مسائل تجاوز الفهم البشري. ولم يعد من واجب كل فيلسوف أن يعرف كيف يفسر اللاهوت. غير أن الجهر علانية بمذهب «الحقيقة ذات الوجهين»، سرعان ما أدانته السلطات الكنسية بوصفه هرطقة، إلاأن الفلاسفة نجحوا أحياناً في أن ينالوا قدراً من التسامح على اعتبار أنهم فلاسفة فحسب ولا يمكن إجبارهم على أن يضعوا اللاهوت تماماً في أذهانهم. ولما كان الكثير من معتقدات الدين يتم التمسك بها على اعتبار أنها موضوعات للإيمان يعجز عنها الفهم والبرهان البشريين، أصبح الفلاسفة شيئاً فشيئاً أقل ثقة بها. ولم تعد الفلسفة راضية بأن تكون خادمة للاهوت؛ لقد اشتاقت لأن تصبح سيدة في بيتها الخاص بها.

أما السبب الثالث الذي جعل عصر النهضة يعادي الفلسفة الاسكولائية فهو إحياء الآداب، الذي أثر تأثيراً كبيراً في الإعراض عن الفلسفة الاسكولائية وبداية الفلسفة الحديثة. فقد قام كل من «دانتي»(١)، و«بترارك»(٢)، و«بوكاشيو»(٣)، بمجهود كبير لترويج

---

(١) دانتي اليجيري (١٢٦٥ - ١٣٢١) كبير شعراء إيطاليا، بدأ حياته الأدبية برواية طويلة وصف فيها حبه «بياتريس» التي رآها في التاسعة من عمره، وسميت الرواية باسم «الحياة الجديدة». اهتم بإحياء الآداب القديمة. كانت أهم أعماله «الكوميديا الإلهية» وهي ملحمة يدور موضوعها حول رحلة خيالية قام بها دانتي إلى الجحيم والمطهر والجنة. وفيها تظهر ثقافة الشاعر الواسعة، وبراعته وقدرته على الوصف والتحليل (المراجع).

(٢) بترارك (١٣٠٤ - ١٣٧٤) شاعر إيطالي درس القانون في إيطاليا وفرنسا، لكنه انقطع لدراسة الأدب. جمع عدداً في محبوبته «لورا» Loura، وقد كان لهذه القصائد أبعد الأثر في إزدهار الشعر الغنائي في إيطاليا وفرنسا وأسبانيا والجلترا. يعتبر أباً للحركة الإنسانية Humanism (المراجع).

(٣) بوكاشيو (جيوفاني) G.Boccacio (١٣١٣ - ١٣٧٥) كاتب وروائي وشاعر إيطالي، معاصر لبترارك، وقد أسهم معه في إرساء أسس الحركة الإنسانية. اشتهر بمجموعته القصصية المسماة «ديكاميرون» Decameron (حوالي عام ١٣٤٨) وهي من المؤلفات العالمية المشهورة. دفعه حبه للشاعر دانتي إلى كتابة ترجمة له. يعرف بوكاشيو بأبي النثر الإيطالي الكلاسيكي (المرجع).

الأدب العلماني والقديم وجعله شعبياً. ولقد أثار الباحثون اليونان الذين هاجروا إلى إيطاليا أثناء الجيل المعاصر لسقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ حماس العلمانيين ورجال الدين أيضاً لدراسة الفلسفة اليونانية القديمة، والجوانب الأخرى من الثقافة القديمة. فقد دُرست محاورات أفلاطون بشغف واهتمام في الأصل اليوناني، واتضح أنها تحتوي على كثير من المتعة الذهنية والأخلاقية والجمالية التي أخفق رهبان العصور الوسطى في تقدير أهميتها. وهكذا أصبح واضحاً أنه من الأهمية دراسة الفكر اليوناني لذاته، لا مجرد طريدة أو فريسة يطاردها اللاهوت الدجماطيقي. ويمكن اكتساب التربية الحرة على نحو أفضل بهذه الطريقة. لقد أصبح إنسان القرن الخامس عشر أكثر إنسانية، وأكثر بشرية (بمعنى أن يكون أكثر عقلانية، وثقافة، ومعرفة بكل ما له قيمة في الفن، والأدب، والعلم) عن طريق دراسة الآداب الكلاسيكية التي اعتقد رجال عصر النهضة أنها كانت تعبيراً عن مقصد المؤلفين الأصليين ووجهات نظرهم. ولذلك عُرفت الآداب الكلاسيكية باسم «الإنسانيات»، وعُرف الباحث الذي يدرسها بطريقة جديدة باسم الباحث «الإنساني»، في مقابل الباحث «الاسكولائي». إن الطريق إلى إثراء الحياة البشرية، وأيضاً إلى فهم الطبيعة الفيزيائية يضرب بجذوره في بلاد اليونان القديمة.

٣ ـ مزايا وأخطاء أنصار النزعة الإنسانية

لم تكن نخبة الإيطاليين الذين درسوا الفلسفة اليونانية والأدب اليوناني في القرن الخامس عشر ببساطة متعلقين بما هو قديم ولم يكونوا مقلدين. بل كانوا يبحثون عن خبرات جديدة. ولقد مكنهم إحياء الثقافة القديمة من الإنسلاخ عن العصور الوسطى عن طريق انفتاح إمكانات أخرى، واقتراح انطلاقات جديدة في اتجاهات لم تخطر لهم على بال. والواقع أن عصر النهضة لم يكن حركة ارتداد أو عودة من العصر الوسيط إلى العصور القديمة، بل كان بالأحرى حيازة لما أنتجه التراث القديم من أجل استخدامات جديدة. إذ أن اسكولائي القرن الثالث عشر أخذوا من الفلسفة القديمة ما وجدوه مفيداً لإعادة صياغته بصورة جديدة وجعله مفيداً فيما يتعلق باللاهوت. وقد تمثل إنسانيو القرن السادس عشر من التراث القديم ما يوسع رؤيتهم الخاصة في أي اتجاه، ويساعدهم على أن يبدأوا بداية جديدة في دراسة العالم والإنسان.

ولم يكن أنصار النزعة الإنسانية معصومين من الخطأ؛ فهم لم يقوموا باستمرار

باختبارات حكيمة من ثقافة العصور المبكرة. لقد قدروا حق التقدير الجوانب الجيدة الموجودة عند أفلاطون، وأرسطو، والرواقيين، والأبيقوريين، لكنهم لسوء الطالع فتنوا أيضاً بنظام العدد الفيثاغوري، والشطحات الصوفية عند الأفلاطونيين المحدثين القلة، وسحر القبالة Cabala ، وغير ذلك كثير من نفايات العلم والفلسفة في التراث القديم والعصور الوسطى العربية واليهودية: فخاضوا في السحر، وبحثوا عن إكسير الحياة الذي يجعل العجوز شاباً، وبحثوا عن حجر الفلاسفة الذي يشفى جميع المرضى. كما حاولوا أن يحيلوا المعادن الخسيسة إلى ذهب، وأن يقرأوا طالعهم في النجوم، وافتعلوا خططاً لا معقولة لتحسين ذاكرة المرء وقواه العقلية. لقد خشوا السحرة، وعين الحسود، وقوى الظلام. وهكذا لم يستطع عصر النهضة أن يتخلص تماماً من خرافات الماضي، فذلك أمر لم يتحقق إلا في عصر التنوير،ومع ذلك فقد كانت الكيمياء القديمة Alchemy[(١)] في عصر النهضة إحدى مصادر الكيمياء الحديثة، وكان علم التنجيم[(٢)] بشيراً بعلم الفلك، وسبقت الممارسات السحرية الطب العلمي، وأدت المحاولات لدراسة أساليب الذاكرة إلى السيكولوجيا. ولقد عُرفت اليوم مناهج البحث العلمي وسادت وجهة النظر العلمية على الأقل بين العقلاء. لكن المناهج العلمية الحديثة والفلسفية كانت حتى ذلك الوقت لا تزال تبتكر. فالبحث يجب أن يستمر في كل اتجاه ممكن من أجل البحث عن معارف جديدة على يد رجال لا يعرفون أي طريقة للتنبؤ بأي مجالات البحث ستكون مثمرة، وأي المناهج ينبغي استخدامها. وربما كان في استطاعتنا الآن أن نسخر من حماقات رجال عصر النهضة بعد أن ورثنا ثمار عملهم الذي لولاه، أعني لو لم يكن عملهم الرائد، لكنا الآن نتحسس طريقنا للخروج من العصور الوسطى.

وأظهر كثير من فلاسفة الفترة الإنسانية من عصر النهضة ومضات من الاستبصار كانت تنبىء بتطورات فيما بعد. لكنهم جميعاً ارتكبوا حماقات مذهلة لأنهم افتقروا إلى

---

(١) مصطلح Alchemy يترجم أحياناً «بالخيمياء» أو «السيمياء». وهو ضرب من الكيمياء القديمة ازدهر في العصور الوسطى وكانت غايته تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب، واكتشاف علاج عام لجميع الأمراض ووسيلة إلى إطالة العمر إلى ما لا نهاية (وما يعرف باسم اكسير الحياة Elixir) ويعتقد أنها نشأت في مدينة الأسكندرية وتأثرت بالفلسفة اليونانية ثم بآراء الكيميائيين المسلمين، وانتقلت عن طريق العرب إلى أوربا في القرن الثاني عشر لتتحول بعد ذلك تدريجياً إلى علم الكيمياء الحديث (المراجع).

(٢) كان التنجيم Astology قديماً يقوم بتفسير الأحداث والظواهر والتنبؤ بها عن طريق دراسة مواقع الشمس والقمر والكواكب السيارة على اعتبار أن جميع ما يحدث في الكون رهن بحركة الأجرام السماوية، ولهذا ازدهر هذا العلم في مصر القديمة وبابل... الخ (المراجع).

أي منهج دقيق للتفكير. كما كان لدى الفلسفة المدرسية منهج يثير الإعجاب من زوايا كثيرة؛ ومما هو جدير بالذكر أنها انتبهت إلى التعريفات الدقيقة للمصطلحات، والاستنباطات الدقيقة من مقدمات للحجة في الأقيسة، وإثارة اعتراضات بصورة واضحة، والتوفيق بين الصعوبات في الحجج المنطقية. لكن المشكلة كانت تكمن في عدم امتلاكها لمنهج للبحث عن حقائق جديدة. فاستطاعت أن تحلل الفروض والمزاعم، لكنها لم تستطع أن تصل إلى مكتشفات جديدة.

إن ما كان الناس أكثر اشتياقاً إليه في ذلك الوقت هو أن يصلوا إلى مكتشفات جديدة. ولقد عثروا فعلاً على بضع اختراعات قليلة عن طريق المصادفة، ولم يعرف أحد بالضبط كيف أحدثت هذه الأختراعات ثورة في الحياة بطرق شتى. فبوصلة البحار قد مكنت المغامرين من اكتشاف أمريكا، والطريق الجديد إلى الهند. كما غير البارود أشكال الحروب؛ فعن طريق وضع إنسان المدينة في مرتبة قريبة للغاية من مرتبة الفارس المدرع الذي كان يعيش في القلعة، أحدث ذلك تغيرات شاملة في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وجعلت آلة الطباعة الكتب أكثر وفرة وفي متناول الجميع، وكانت النتيجة أن الثورة التي أحدثها «لوثر» Luther دفعت المتعلمين في كل مكان إلى قراءة الكتاب المقدس والكتب التي تفسره. إن مهمة «لوثر» التي لو تمت في فترة سابقة لما فعلت شيئاً سوى أن توقف مشاجرة بين الرهبان، قد عجلت في حدوث حركة الإصلاح الديني البروتستانتية. ومن هنا جاء تقدير أهمية البحث الجديد تقديراً كبيراً.

وكانت الصعوبة العظيمة هي أن علماء القرن السادس عشر لم تكن لديهم القدرة على أن يخترعوا مناهج للبحث جديرة بالثقة. لم توجد هذه المناهج إلا في علم التشريح فقط. ففي هذا المجال وضع «فيزيليوس» Vesalius(١) مناهج دقيقة للملاحظة والوصف. وكانت هذه المناهج، متألقة مثل إنجازاته، ببساطة نتيجة إجراء تشريحات فعلية وملاحظتها بدقة ورسمها، بدلاً من الاعتماد على تقارير «جالينوس»(٢) وغيره من أهل الثقة في العصور السابقة. ولم توجد اختبارات يمكن الوثوق بها للدليل والاحتمال في أي مجال سوى مجال علم التشريح، حيث ينبغي استكمال الاستدلال العقلي بالملاحظة والوصف.

(١) فيزيليوس (اندرياس) A. Vesalius (١٥١٤ ـ ١٥٦٤) طبيب وعالم تشريح فلمنكي، يعد أبا علم التشريح الحديث. اهم مؤلفاته «الكتب السبعة في بنية الجسم البشري» (عام ١٥٤٣) (المراجع).

(٢) جالينوس Galen (١٢٩ ـ ١٩٩م) طبيب يوناني. يعتبر أحد أعظم الأطباء في العصور القديمة، وضع مجموعة كبيرة من الكتب في علمي التشريح والفسيولوجيا. سيطر على الفكر الطبي في أوربا طوال القرون الوسطى وخلال عصر النهضة. يعرف مذهبه في الطب باسم الجالينوسية (المراجع).

٤ ـ ثلاثة ممثلين لعصر النهضة

لسنا معنيين بالمفكرين الإنسانيين من الأدباء والفنانيين في عـصر النهضة، وإنما ينصب اهتمامنا على الأشخاص الذين لهم أهمية كبيرة في تاريخ الفلسفة الحديثة، على الرغم من أنهم أقل أهمـيـة في نواح أخـرى. ومن هؤلاء «نيـقولاي كـوسـا» N.Cousa (١٤٠١ ـ ١٤٦٤)، الذي كان كاردينالاً في الكنيسة ومفكراً حديثاً على نحو مذهلٍ بطرق شتى. فقد آمن، على سـبيل المثـال، بحركـة الأرض، وبلا نهائيـة الكون. وميـزّ بين أربعة مـراحل مخـتلفة في المعرفة، بـروح أفلاطون وبروح الفيلسوف الحـديث أكثر من روح الفـيلسوف الاسكولائي. وهو فيـما يبدو استبق كانط عندما قـال إن الانتباه والتـمييز حـاضران في الإدراك الحسي، وأن الزمان والمكان هما نتاجان للفهم، ولذلك فهماً أدنى من الذهن الذي ينتجهما. وهـو يبدو هيجلياً عندما يقرر أن ما يبدو لذهننا أضـداداً يتفق بالفعل في وحدة أعلى. وهو أحيـاناً يتصـور الله بوصفه خـالقاً لعـالم خارجاً عنه في صـورة أرثوزكسـية وسيطة، بينما يميل، في أحيان أخرى، إلى أن يجـمع بين الله والعالم بصورة وثيقة تستبق تصور اسبينوزا. وعنـدما يؤكد أن كل شيء مفرد هو لا متناه بطريقـته الخالصة، ويعكس الكون من وجهة نظره الخالصة، فإنه بذلك يبشـر بفكرة ليبنتس. لقد كان مفكراً حديثاً من الناحية العملية، في محاولاته لإصـلاح الكهنوت، وفي تنديده استغلال جثة الميت، وفي عدم تشجيعه للخرافات المرتبطة بقوة السحر والسحرة. لكنه إلى جانب ذلك، وفي الوقت انفسـه انخـرط في مناقشات وسيطية خالصـة حول الملائكة. كما أنه استـخدم الشيطان في تفسير سيكولوجي لقوة السحر. أعني أنه لم يبتعد تماماً عن خرافات العصر.

ويمثل «بارسيلوس» Paracelus (١٤٩٣ ـ ١٥٤١) مزايا وتطرف عصر النهضة بصورة قوية. لقد سافر إلى أماكن عديدة، وتفحص كل السلطات، ولاحظ بدقة، وأجرى تجارب كثيرة، وتوصل إلى اكتشافات هامة في الكيمـياء وممارسة الطب. وكانت أغراضه الفلسفية عمـلية. وقـد حاول أن يقـيم الطب على أساس علمي عن طـريق ربط سليم بين النظرية والتطبيق، إذ ينبغي على كل منهـما أن يرشـد الآخر ويكمله. ولما كان يعتـقد أنه ليس ثمة حد لما يمكن أن يبلغه العلم، فقد اعتقـد أنه يمكن أن ينجح في إطالة الحياة البشرية بصورة لا محدودة. وحاول، من ناحية أخرى، أن يبين أن الطب يرتكز على ثلاثة علوم أخرى ـ وهي الفلسفة الطبـيعية، وعلم الفلك، واللاهوت؛ لأن الإنسان ينتـمي إلى العوالم الثلاثة التي تعالجها هذه العلوم، ومن هنا فـإنه يمتلك جسماً دنيوياً وروحاً سماوية، ونـفساً معينة

إلهيـة. وكل جزء من أجـزاء الإنسان هذه يحتـاج إلى غذائه المناسب وهو عـلى التوالي: الطعام، والتربية، والإيمان بالمسيح. والله هو مصدر كل شيء، ولأنه ثلاثة (التثليث)، فإن المادة الأصلية التي نشأت منها الأشياء تحتوي على ثلاثة مبادىء ـ وهي الفسفور، والزئبق، والملح (في نقـائها الأصلي، وليـست كما نراهـا الآن). ومن هذه المبادىء الثـلاثة نشأت العناصر الأربعة ـ أي التراب، والهواء، والماء، والنار؛ وكل عنصر من هذه العناصر تحكمه أرواحه الخـاصة، الأقزام، والجنيـات، وعرائس الطبيـعة، والسمـندرات على التوالي[1]. ويدين الإنسان الـفرد بأصله وبقائه إلـى عنصره الأول Archaeus أو روح الحـياة. وعـمل الطبيب سيكون مساعدة هذا العنصر على مقاومة المرض عن طريق الأدوية والسحر. (وهو محـق هنا على الأقل في الإيمان بأن كل ما يمكـن أن يفعله من يزاول مـهنة الطب هو أن يساعـد العمليات الطبيـعية للكائن العـضوي). إن كل شيء على الأرض يقابل شيـئاً في السماء، والعكس صحيح، ولذا فإن كل شيء في الإنسان (العـالم الصغير) يقابل شيئاً في العالم الكبير أو الكون. ولابد أن يُفهم الإنسان عن طريق الكون، ويُفهم الكون عن طريق الإنسان، وكل معرفة للعالم الخارجي هي معرفة للذات.

إن فلسفة بارسليـوس هي خليط غريب من فلسفة الأفـلاطونية المحدثة، واللاهوت، والتنجيم، والكيمياء، والفلكلور، وهي أيضاً خليط من المكتشفات العلمية الحقيقية والخبرة العملية. ولقد أساء معاصروه فهمه عندما بشر بفلسفته، ومارس طبه، بل ظلوا زمناً طويلاً بعد عصره يعتقدون أنه دجال. فقد كانت إحدى أسمائه الكثيرة «المتشدق»، وقد اعتدنا أن يتخيل أن كلمة «مـتشدق»، التي كانت وصفاً للإدعـاءات السخيفة التي اشتهـر بالقيام بها يرجع أصلها إليـه. وليس هناك شك الآن أنه حاول بأمـانة أن يقيم الفلسـفة والطب على خبرة عملية ويجعلها في خـدمة البشرية. لقد فسر «روبرت براوننج»[2] شخصيتـه تفيسراً معقولاً في قصيدته المسماة «بارسليوس».

وتقدم «فاوست» لجيته صورة جيدة للغموض والالتباس في فكر العصور التي اختلط فيها الطب، والسحر، والعلم، والخرافة، والفـلسفة، واللاهوت اختلاطاً غريباً. ولقد أثر

---

(١) وهي كلها كائنات خرافية كان القدماء يعتقـدون أنها تسيطر على هذه العناصر: فالأجرام يسيطرون على اليابسة (الأرض أو التراب) والسلف Sylph أو جنية الهواء وهي كائن خرافي يعيش في السماء ويسيطر على الهواء. ثم حوريات الماء، وأخيراً السـمندر أو السمندل وهي عظايا (أو ضفادع) خرافية زعمـوا أنها قادرة على العيش في النار (المراجع).

(٢) روبرت براوننج (١٨١٢ ـ ١٨٨٩) شاعر انجليزي تعاطف مع البؤساء. كتب «القس يشيد قبره» و«أغنيات ريفية درامية»... الخ (المراجع).

بارسليوس في بعض معاصريه، واستمر تأثيره لمدة قرن بعد وفاته. فكومينوس Comenius[1]، أحد الشخصيات الأكثر أهمية في التاريخ المبكر للتربية الحديثة، قد قام بتطبيق أصول التعليم الموجودة في مذهب بارسليوس التي تقول أن المعرفة هي معرفة الذات عندما أعلن حقيقة جديدة في ذلك الحين وهي أن تعليم الطفل لابد أن يأتي من الداخل، ولا يكون شيئاً مفروضاً عليه من الخارج.

ولقد حاول «نيقولا ماكيافيللي» N. Machiavelli (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧)، في الكتابات السياسية التي اشتهر بها، أن يتجنب كل شيء خيالي ووهمي. فإذا كان القارىء الأمريكي في القرن العشرين مهتماً بكتابه «الأمير» بالصدفة، بدون معرفة أي شيء عن المؤلف، فمن المحتمل أن يسخر من الكتاب من حيث إنه قطعة من الهجاء الذكي والمضحك. ولا يهدي المؤلفون اليوم بجدية تامة كتباً إلى رؤساء سياسيين أو قطاع الطرق، موضحين لهم الطرق الآمنة للنجاح. وهذا هو ما فعله ماكيافيللي تقريباً. فقد كان يرغب في أن تكون إيطاليا متحدة وعظيمة واعتقد أن الأمير له ما يبرره من الناحية الأخلاقية في أن يبحث عن تحقيق ذلك بأية طريقة كانت. ولقد صدمت هذه الواقعة التي لا تخجل ولا تستحي معاصريه. إن ماكيافيللي مهم ربما من حيث إنه الفيلسوف السياسي الأول الذي حاول أن يفهم السياسة على نحو ما هي عليه بالفعل. وبالتالي يُطلق عليه أحياناً مؤسس العلم السياسي الحديث. فهو يمثل موقف عصر النهضة، متصوراً أن الأمير الدنيوي يهتم تماماً بمصالحه هو الخالصة ومصالح دولته، على عكس القديس توما الأكويني، مثلاً، الذي جعل الأمير حاكماً لمنطقة تخضع لكنيسة الله على الأرض وفي السماء. وإذا كان يُحمد لماكيافيللي محاولته في واقعيته السياسية، فإنه سطحي في افتراضه أنه من الممكن تفسير السلوك البشري بدون أن نضع في الاعتبار الضمير البشري، بما له من مثل عليا ووساوس. وإذا لم يكن الضمير لسوء الطالع، بمثله ووساوسه، يحكم النشاط السياسي أو أي مجال آخر تماماً، فإن له تأثيراً عظيماً، وينبغي أن يمارس هذا التأثير بصورة أكبر. فلا يمكن تجاهل الضمير ومثله بالتأكيد إذا كان ينبغي رسم صورة مقنعة للأنشطة البشرية السياسية كما هي عليه بالفعل، حتى لو كانت أقل كثيراً مما يمكن أن تصبح عليه ومما يتمنى المرء أن تكون

---

(١) كومينوس (جون عاموس) Comenius J. Amos (١٥٩٢ ـ ١٦٧٠) لاهوتي ومصلح تربوي تشيكي. وضع عدداً من الكتب في التربية العملية من أشهرها «باب الألسن المشرع» عام ١٦٣٢ الذي اعتبره الباحثون ثورة في طرائق تعليم اللغة اللاتينية، وترجم إلى ست عشرة لغة (المراجع).

عليه. وهناك سياسيون محدثون قد تأثروا بروح ماكيافيللي، مثل «تاليران» Talleyrand[(١)] و«بسمارك» Bismark[(٢)]، ويقدر هذا التأثر حسنوا مصالحهم ومصالح بلادهم دون أن ترهقهم الوساوس الأخلاقية. إن تقييماً دقيقاً للخدمات الفعلية التي قدمها هؤلاء للبشرية تزودنا بتقدير منصف للمزايا العملية لفلسفة ماكيافيللي السياسية وعيوبها.

٥ ــ جيوردانو برونو

جيوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) G. Bruno هو أعظم فلاسفة القرن السادس عشر، لقد كان روحاً لا تهدأ، مثل عصره تماماً. ولد في «نولا» Nola، بالقرب من نابولي، أجبرته عائلته على أن يلتحق بدير للرهبان في نابولي عندما كان في سن الرابعة عشرة من عمره. وقد أثبت الفتى أنه لا يصلح بطبيعته لحياة الرهبنة. وكان، فضلاً عن ذلك، مفكراً مستقلاً حتى إنه لم يقبل التدريس الاسكولائي لمدرسيه بدون نقد. وعندما هددوه بالاتهام بالهرطقة، فرّ من دير الرهبان في نابولي ومكث مدة قصيرة في روما. لكنه اضطر إلى الفرار مرة أخرى، ولهذا فقد هام دون هدف لمدة ستة عشر عاماً، باحثاً بلا جدوى عن مكان يأويه بحيث يكسب عيشه. ويقوم بكتابة فلسفته وتعليمها دون أن يزعجه أحد. ووصل أحياناً إلى حالة من الفقر المدقع، وسعى إلى كسب عيشه عن طريق تعليم الأولاد الصغار، أو بالعمل في مكتب للطباعة. وكان أحياناً يستمتع بالاعتراف به في فترات قصيرة، فكان يُسمح له أن يحاضر في جامعات تولوز، وباريس، وأكسفورد، وفتنبرج. ولقد استقبله الملك هنري الثالث ملك فرنسا والملكة إليزابيث ملكة انجلترا. وكان نجاحه يستمر لمدة قصيرة في أي مكان يزوره. ولقد كانت آراؤه الفلسفية متطرفة للغاية بالنسبة لمعاصريه. وحظي برونو برعاية أصحاب العقول الأكثر تحرراً لفترات قصيرة، ولكن سرعان ما أصبحت الغلبة للمحافظين، ويضطر برونو إلى أن يرحل، إما لخوفه من السجن والموت، أو لأنه لم يجد وسيلة لكسب عيشه ومواصلة دراساته. ولقد كان البروتستانت مثل الكاثوليك يناصبونه العداء، فعند الفريقين معاً أن الأعتقاد ـ مع برونو ـ أن الأرض تدور حول الشمس، ضرب من الهرطقة، وكذلك أن نقوم باستدلالات ضرورية عن طريق الفلسفة، ومن هنا فقد أصبح التسامح الديني لمثل هذا المفكر الجريء ضرباً من المحال.

---

(١) تاليران (شارل موريس) ١٧٥٤ ـ ١٨٣٨ سياسي وأسقف فرنسي حرمه الكرسي البابوي لتعاطفه مع الثورة الفرنسية. تولى وزارة الخارجية ١٧٩٧ ـ ١٨٠٧ في عهد حكومة الإدارة وعهد نابليون (المراجع).

(٢) بسمارك (١٨١٥ ـ ١٨٩٨) سياسي ألماني، أول مستشار (رئيس وزارة) للإمبراطورية الألمانية(١٨٧٩ ـ ١٨٩٠) الذي كان هو مؤسسها الحقيقي. يعتبر أحد أبرز عباقرة السياسة في التاريخ الحديث، اشتهر بالحزم والاستبداد، فسمي باسم «المستشار الحديدي»، عمل على توحيد ألمانيا «بالحديد والنار» على حد تعبيره (المراجع).

وعندما كانت موارده ضئيلة إبان إقامته في فرانكفورت، قدّم له أحد النبلاء الشبان عرضاً بدا في ظاهره ميزة وهو أن يأتي إلى البندقية لكي يعلمه الفلسفة وغيرها من علوم العصر. ولقد كانت مخاطرة بالنسبة لراهب هارب أن يعود إلى إيطاليا، ولكن برونو قرر أن يغتنم هذه الفرصة، وسافر إلى البندقية. لكن شعر تلميذه بعد شهور قليلة بالضجر والملل من دراساته، فخانه وأسلمه إلى محكمة التفتيش. وهكذا تم حبس برونو لمدة عامين في مدينة البندقية ولمدة ست سنوات أخرى في سجن تحت الأرض في روما. وكان «بيلارمينو» Bellarmino، ولا هوتيون كاثوليك آخرون مشهورون من بين محققيه في محكمة التفتيش. وقد بذلا أقصى ما في وسعهما لكي يقنعاه، بأن يعلن تخليه عن آرائه. ومن الواضح أنه كان باحثاً مرموقاً للغاية، بحيث يصعب إعدامه، لو استطاعت الكنيسة أن تستبعد خدماته. ويبدو أن برونو نفسه كان يعتقد أن فلسفته لا تتعارض مع التأويل الصحيح للمسيحية، سواء بالنسبة للعقيدة الكاثوليكية أو البروتستانتية. ولذلك لم ير في فلسفته شيئاً جديراً بأن يتخلى عنه أو ينكره. كما أنه قبل، فضلاً عن ذلك، بطريقته الخاصة تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، بوصفها مسألة إيمان. غير أن محكمة التفتيش المقدسة لم تستطع أن تؤكد الهرطقات التي قيل أنه مذنب بسببها. وعندما أدانوه، رد قائلاً: «يا من أصدرتم عليّ حكماً، ربما تشعرون بالخوف أكثرمن ذلك الذي أصدرتم عليه الحكم». ولقد كان لديهم، في الواقع، أكثر من سبب لكي يخافوا حكم التاريخ على ما فعلوه. لقد تم إعدامه حرقاً بالشد على الخازوق عام ١٦٠٠، لكنه واجه المحنة بشجاعة الشهيد.

لقد كانت علاقة الفلسفة بالعلم في العصور الحديثة على هذا النحو في بعض الأحيان؛ فبعض العلماء يكشف عن حقيقة مرجحة لوجهة نظر جديدة، تقوم على ملاحظات تجريبية. لكنه يحجز عباراته بحرص في تقرير عن الوقائع التي يعتقد أنه لاحظها. ثم يأتي فيلسوف بعد ذلك ويتبنى هذا التفسير العلمي الجديد ـ ربما يقبله العلماء بصفة عامة ـ ويكشف بشجاعة عن مضامينه في وجهة نظر عن العالم ككل وعن المكانة التي يحتلها الإنسان فيه. وتلك هي علاقة الفيلسوف برونو بالعالم كوبرنيقوس Copernicus.

مات كوبرنيقوس عام ١٥٤٣، ومن الصعب علينا أن نعرف كيف كان علم الفلك عنده ثورياً بالفعل. لقد آمن كل من الكاثوليك والبروتستانت أن الله خلق السماء والأرض

منذ حوالي ست آلاف سنة، وأن لكل منهما حدوداً معينة في المكان. والعرش الذي يجلس عليه الله يحدده الفكر الشعبي في نقطة عمودية على أورشليم وفوقها. أما جهنم فهي تقع تحت الأرض. وتهبط الملائكة باستمرار من السماء، في حين أن الشياطين تصعد من الأرض لكي تتدخل في شئون الإنسان. أما الأرض فهي ساكنة، وتدور الشمس والكواكب حولها في مدارات بلورية شفافة. ولقد قبل العلم واللاهوت في ذلك العصر التصور الذي قال به أرسطو وبطليموس عن الكون.

لقد تجرأ كوبرنيقوس فأعلن أن الأرض والكواكب الأخرى في مجموعتنا الشمسية تدور حول الشمس، على الرغم من أنه ترك النجوم الثابتة وعرش الله على حالها. وذهب إلى أنه يمكن بهذه الطريقة تفسير حركات الأرض والكواكب ببساطة أكثر من تفسيرها عن طريق الأنظمة المنمقة للمراكز المختلفة والدوائر الصغيرة التي كان لابد من افتراضها، إذا دارت الأجسام الأخرى لنظامنا الشمسي حول الأرض بوصفها المركز. لم يثق كوبرنيقوس في الظواهر المباشرة للأشياء التي تظهر لحواسنا، وأكد أنه من الممكن، بمساعدة العقل، أن نصوغ تفسيراً أكثر بساطة من الناحية المنطقية يشمل الوقائع، ويجب افتراض أن هذا التفسير الأكثر بساطة هو الحقيقة. وافترض بالتالي أن عمليات الطبيعة بسيطة وليست معقدة. ولا شك أن ذلك كان مجرد افتراض؛ بيد أنه أصبح عنصراً جوهرياً في إيمان العالم الحديث. ولا أحد يمكنه أن يبرهن على حقيقته، لكن الآن في القرن العشرين، عندما نشاهد التقدم الذي أدخله العلم على هذا الافتراض، لا يعد لدينا شك في صحته. فنحن نعتقد، مثل كوبرنيقوس، أنه قانون حقيقي من قوانين الطبيعة. وإلى هذا الحد بدا علم الفلك عند كوبرنيقوس ثورياً بالنسبة لكوبرنيقوس نفسه، حتى إنه أعد لنشر الكتاب الذي ذكره فيه في نهاية حياته، ومات دون أن يرى بروفاته. وقد قام «أوزياندر» من مدينة نورمبرج، وهو واعظ، بنشر الكتاب وتقديمه إلى العالم، ولكي يخفف من حدة المعارضة قام بتصدير المجلد بتوضيح يقول أن التأويل الجيد يجب أن يُنظر إليه على أن فرض نظري تماماً، أو أنه طريقة مناسبة من التفكير المتروي والحساب تقدم أغراضاً فلكية، وينبغي ألا يؤخذ بصورة حرفية. وكان ذلك، بالتأكيد، سوء فهم لكوبرنيقوس، الذي يفهم علم الفلك عنده على أنه تقرير لوقائع وليس اختلافاً مفيداً وإنما اختلاف تعسفي. وكانت النتيجة أن كوبرنيقوس لم يؤخذ بجدية باعتباره سابقاً على برونو. وقد أبدى جاليليو وآخرون في القرن السابع عشر شواهد فعلية حاسمة على هذه النتيجة.

غير أن برونو قبل بحماس علم الفلك الجديد، ورأى، علاوة على ذلك، أن الحجج التي قادت كوبرنيقوس إلى أن يؤمن بأن الكواكب في مجموعتنا الشمسية تدور حول الشمس، يمكن أن تنطبق على بقية الكون. هب أننا قلنا مع كويرنيقوس أن كوكباً ما يبدو لنا أنه يدور حول الشمس فقط بسبب الموضع الذي نلاحظه منه فقط، وأننا لو نظرنا إلى الأرض من نقطة على ذلك الكوكب، فإن الأرض ستبدو لنا أنها تدور حول الكوكب، على حين أن حركة الأرض والكوكب يمكن أن تفسر ببساطة أكثر في الواقع بالقول بأن كلاً من الأرض والكواكب تدور حول الشمس. والآن دعنا نمضي إلى أبعد من ذلك. عن طريق الاستدلال بنفس الطريقة، يمكننا أن نعرف أن النجوم الثابتة لا تبدو لنا ثابتة إلا بسبب بُعدها الهائل عنا. إن شمسنا ستبدو ثابتة للاحظ يوضع على مقربة من إحدى النجوم الثابتة. إن كل نجم هو في الحقيقة شمس، تدور حوله كثير من الكواكب، كما تدور حول شمسنا. ومن المحتمل أن تكون هناك عوالم لا تعد ولا تحصى، تسكنها موجودات حية، ويحتمل جداً أن تكون بعضها أكثر تقدماً منا. ولا يمكن تقرير ذلك وحسمه إلا عن طريق ملاحظات طويلة نقوم بها في المستقبل. ويسوق برونو استدلالاً استنباطياً وتصورات اسكولائية لكي يدعم حججه. ومن هذه الحجج أن الله لا متناه، ولما كان هو العلة اللامتناهية لكل الأشياء، فلابد أن يخلق كوناً لا متناهياً، يكون معلولاً لنشاطه الخلاق؛ وأي شيء أقل من ذلك سيكون هزيلاً بالنسبة له، وليس جديراً بالعلة اللامتناهية، ولا كافياً لإشباع حبه اللامتناهي.

لقد أثبت برونو صحة مبادىء فلسفية وعلمية متعددة، بوصفها نتائج لمدّ وجهة نظر كويرنيقوس. فمعرفتنا تبدأ بالإدراك الحسي، لكن الحس يرتبط بوضع الملاحظ، ولابد من تصحيحه عن طريق الاستدلال العقلي. وليس ثمة شيء يكون «فوق» و«تحت» بصورة مطلقة في عالم الشموس والكواكب التي تدور باستمرار بدون مركز ثابت أو محيط ثابت. إن الحركة متصلة بوجهة نظر الملاحظ؛ أي أنه لا وجود لحركة مطلقة. ولا وجود لمقياس مطلق للمكان والزمان. وعلى عكس أرسطو، لا وجود لشيء «ثقيل» أو «خفيف» بصورة مطلقة؛ فالعناصر ليس لها أمكنة طبيعية ثابتة في الكون الذي تحدده أثقالها المطلقة؛ لأن الثقل نسبي. والقوانين الطبيعية والعمليات الطبيعية هي نفسها في كل مكان؛ فالأجسام السماوية مؤلفة بنفس الطريقة التي تتألف بها الأرض، وإلى هذا الحد كان لبرونو فكرة عن اطراد الطبيعة، على عكس العلم في عصره، فعارض القول بأن السموات مكونة من نوع

أسمى من المادة تحكمه قوانين مختلفة(١). لقد تصور برونو قوانين جديدة للكون الطبيعي، في وقت لم يتم فيه بعد صياغة دقيقة لمبادىء: القصور الذاتي، والجاذبية، وبقاء الكتلة والطاقة. إن خيال الفيلسوف يتنبأ بتقدم العلم في المستقبل. ولقد حدث ذلك مراراً في العصور الحديثة.

لقد رأى برونو أن وجهة النظر الجديدة عن العالم تستدعي تصوراً جديداً لله. فلم يعد يُعتقد أن الله يجلس على عرش في نقطة محددة في مكان خارج السماء والأرض اللتين خلقهما منذ ستة آلاف سنة فقط. ويبدو أن برونو قد تأرجح بين ثلاثة تأويلات مختلفة. أولها تأويل الأفلاطونية المحدثة، الذي يرى أن العالم فيض من الإله الذي يعتمد عليه، مثلما تصور أفلوطين أن الضوء يفيض من الشمس دون تأثر، أو دون أن تنقص قوة الشمس(٢). هنا يقدم برونو بديلاً لوجهة النظر المسيحية المألوفة عن الخلق.

وطبقاً للتأويل الثاني من تأويلات برونو، يكون الله في الحال هو العلة الفاعلة للعالم ومبدأه الجوهري الداخلي. ومن حيث إن الله علة فاعلة، فإنه يكون متميزاً ومختلفاً عن مخلوقاته، مثلما يكون النحات متميزاً ومختلفاً عن التمثال الذي أنتجه. ولا يمكننا أن نعرف عن الله ـ بوصفه علة فاعلة ـ إلا القليل جداً. لكن من حيث إنه مبدأ باطني بداخلنا وقريب جداً من تجربتنا، فإننا نستطيع أن نعرف عنه الشيء الكثير. وبهذا المعنى الأخير يكون الله هو أساس الواقع، والجوهر اللامتناهي للعالم المادي والروحي في وقت واحد. وبالتالي تكون المادة روحية ـ أعني تكون شيئاً إلهياً (Casa divina). وقد يُتصور الله من حيث إنه مبدأ محايث بوصفه صانعاً باطنياً يشكل المادة ويصنع قوامها من الداخل، مثلما يجعل مبدأ حيوياً مباطناً الأجزاء المتعددة للنبات تتفتح في المستقبل. إن الصوت الذي يمكن سماعه في كل مكان في حجرة يكون موجوداً بأسره في كل جوانب الحجرة، وكذلك

---

(١) كان أرسطو يقسم الطبيعة قسمين: عالم ما فوق فلك القمر، وهو عالم الجسم البسيط هو الأثير، وهو العنصر الرقيق الإلهي الذي لا يطرأ عليه كون ولا فساد. ثم عالم ما تحت القمر، عالم العناصر الأربعة: التراب، والهواء، والماء، والنار التي تتألف منها الأجسام الطبيعية ويكون ويفسد. وهذه القسمة ظلت سائدة في فكر العصر الوسيط حتى جاء العصر الحديث فحطم هذه القسمة وأصبحت الطبيعة واحدة تتألف من مادة واحدة سواء أكانت السماء أو الأرض (المراجع).

(٢) كان أفلوطين يرى أن الوجود قد صدر عن «الواحد» من طريق الفيض بغير أن يتأثر لا بإرادة ولا بحركة، والفيض أشبه بالأشعة الصادرة عن الشمس أو الحرارة الصادرة عن النار أو البرودة الصادرة عن الثلج، أو كما يفيض الماء من النبع ... والمهم في عملية الفيض أن «الواحد» لا يتأثر ولا ينقص منه شيء ... الخ (المراجع).

يكون الله موجوداً بأسره في جميع أرجاء الكون. ولقد عرف برونو أن هذه المماثلات ناقصة. فبذل أقصى ما في وسعه لكي يقدم تصوراً معقولاً وواضحاً لله من حيث إنه محايث في العالم، ولكنه مع ذلك مفارق له، وهذا التصور يتفق مع ما هو جوهري في الدين ويتفق أيضاً مع علم الفلك عند كوبرنيقوس. وقد طور اسبينوزا في القرن السابع عشر هذا التصور لله من حيث إنه جوهر لا متناه، كما سنرى فيما بعد. وسنطلق على وجهة النظر هذه اسم «الواحدية» Monistic؛ لأنهما تؤكد الوحدة، وسنطلق عليها اسم «وحدة الوجود» Pantheist؛ لأنها توحد الله بالعالم ككل.

والعقبة الأساسية في كل مذهب واحدي في تاريخ الفلسفة هي الفشل في التوفيق بين التنوع العظيم للموضوعات الفردية التي يقدمها العالم أمام ملاحظتنا وبين الوحدة الكامنة خلف هذا التنوع. فكيف يمكن البرهنة على أن كل الأشياء هي في أساسها واحدة بالفعل؟ وكيف نفسر الطريقة التي ينشأ فيها هذا التنوع العظيم من وحدتها الجوهرية؟ وبمعنى آخر، كيف نرد الكثير إلى الواحد، وكيف نستمد الكثير من الواحد؟ كيف نواجه تلك الصعوبة المزدوجة؟.

وربما كانت المحاولة لحل تلك المشكلة هي التي قادت برونو أحياناً إلى أن يقدم تأويلاً ثالثاً، ذلك الضرب الذي نسميه الآن «بمذهب التعدد» Pluralism، الذي يؤكد أن العالم زاخر بعدد كبير من الأشياء التي لا يمكن ردها إلى أي واحد منها. وتبعاً لصورة مذهب التعدد عند «برونو» فإن العالم يتكون من عدد لا متناه من الوحدات الفردية أو «المونادات» Monads[(1)] ذات الطبيعة المادية والروحية في وقت واحد. ويطلق برونو أحياناً على بعضها اسم «الذرات»، لا سيما عندما يناقش جوانبها الفيزيائية، أو يطلق عليها «المتناهيات في الصغر» لا سيما بالإشارة إلى الاعتبارات الرياضية. وكل وحدة من تلك الوحدات لها خصائصها التي تميزها ولها قيمتها الفردية؛ فهي لا يمكن أن تنحل إلى أي وحدة أخرى. وكل واحد منا هو تلك الوحدة أو «الموناد»، وهكذا الأمر بالنسبة لكل شيء آخر حي. وكل شيء بمعنى ما حي أو لديه القدرة على أن يصبح كذلك، أو يصدق ذلك على الأقل بالنسبة للأجزاء البسيطة للغاية التي يتكون منها. والأشياء المتناهية في الصغر،

(1) كلمة «الموناد» Monad كلمة يونانية تعني الوحدة الجوهرية، وكان افلاطون يطلقها على المثال. وكانت في العصور الوسطى تعني «الجوهر الفرد». ثم أخذها ليبنتس - نقلاً عن برونو - واطلقها على مذهبه Monadology الذي يقول أن العالم مؤلف من جواهر روحية بسيطة كل منها يعكس الوجود بأسره (المراجع).

وكذلك نفوسنا والله، هي خالدة. ويبدو أن برونو حاول أن يوفق بين مذهبه في الكثرة وبين مذهبه في وحدة الوجود، عندما وضع فكرته عن النسبية موضع المناقشة، ويقول أن كل شيء صغير متضمن بداخل وحدات كبيرة دون أن يفقد هويته المتميزة، بينما الكل متضمن بداخل الله. إن مذهب الكثرة عند برونو ومعالجته للمونادات تسبق في بعض الجوانب مذهب ليبنتس.

ولقد أظهر تاريخ الفلسفة الحديثة منذ برونو أن لكل طريقة من تلك الطرق الثلاث في النظر إلى الله من حيث علاقته بالعالم إمكانات ممتعة جديرة بالاهتمام، لا سيما الطريقتين الثانية والثالثة. وهي كلها تطابق علم الفلك الكوبرنيقي، غير أنها لا يمكن أن تكون جميعها صحيحة على حد سواء. فالله لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه[1] مصدراً لا ينضب صدر عنه الكون، أو نشأ منه[2] الجوهر الكلي الذي يتكون منه كل شيء[3] الموناد الذي تتميز عنه كل المونادات الأخرى، ومع ذلك تكون كلها متضمنة فيه، ومعتمدة عليه. وها هنا توجد تناقضات كثيرة للغاية، ولم ينجح برونو في تطوير وجهة نظره عن الله من حيث علاقته بالعالم تصلح كبديل مرض لتأويلات العصر الوسيط. ومع ذلك ألمح برونو، بطريقته المتناقضة وغير المتسقة، إلى بعض الحلول التي أُقترحت في قرون لاحقة. كما قدم مساهمة لفلسفة الدين، في واحدة على الأقل من مسائل الدين، عندما بيَّن أننا لا نستطيع أن نتصور الله من حيث إنه موجود في نقطة معينة في المكان. فالله بالنسبة للإنسان الحديث الذي يؤمن به، موجود في كل مكان، أو هو يجاوز المكان بطريقة ما، ويكشف عن نفسه للإنسان بصورة أكثر ألفة في خبراته الداخلية أكثر من أن يكشف عن نفسه في الأحداث الخارجية. لقد بذل برونو مجهوداً كبيراً لكي ينزل الله من السماء إلى الأرض ويجعله يعيش في خبرات الناس، على الرغم من أنه ربما لم يكن رجلاً ورعاً تقياً.

ويبدو أن موقف برونو من دين عصره كان يستبق فيه موقف معظم الفلاسفة اللاحقين. فتصوراته عن الله وغيرها من المسائل الدينية كانت بالطبع صحيحة من وجهة نظره، غير أنه أدرك أنه يصعب قبولها للغاية على نطاق شعبي واسع. فالكنائس المختلفة، الكاثوليكية والبروتستانتية، وربما أديان أخرى أيضاً، واءموابين الحقيقة النهائية واحتياجات الناس العاديين. وينبغي على الفيلسوف أن يحترم تلك الاحتياجات بكل تسامح، وقد

يوحد نفسه إذا شاء مع إحدى الحاجات التي يجد نفسه متعاطفاً معها أكثر من غيرها. غير أنه ينبغي ألا يتوقع منه أن يقبل أي عقيدة قبولاً حرفياً. ويمكن أن نفسر، على الأقل، موقف برونو أثناء التفتيش تفسيراً معقولاً بهذه الطريقة. ولقد كان ذلك في الواقع موقف معظم الفلاسفة العظام منذ أيام برونو. فكلهم، تقريباً، قبلوا معتقدات دينية من نوع أو آخر، في حين أن قلة قليلة منهم، نسبياً، كانوا مدافعين معتدلين عن تفصيلات العقيدة في كنيسة جزئية معينة.

ولم يطور برونو مذهباً في الأخلاق. إلا أنه تنبأ فيما يسمى «بالبحوث الأخلاقية» للإنسان بحياة عريضة مليئة من جميع الجوانب ـ الجمالية، والأخلاقية، والدينية، والعقلية ـ عندما يتخلص من الجهل، والكسل، والخرافة، ويصبح مستنيراً عن طريق النظرية الكوبرنيقية عن العالم وفلسفة برونو.

ولم تشر محاورة «طرد الوحش المتتصر»(١) إلى البابا، كما توهم المحققون الذين باشروا التحقيق مع برونو، بل أشارت إلى حاجة من جانب كل منا إلى أن يطرد ما هو وحشي من طبيعته، وأن يجعل الصدق والفضائل الأخرى تنتصر في سلوكه وشخصيته. إن العصر الذهبي، الذي تمتع فيه الناس بالترف الكامل، كان أدنى منزلة من الناحية الأخلاقية من عصرنا نحن؛ عصر التقدم وبذل الجهد. وتأخذ المحاورة صورة حكاية رمزية يتوب فيها «زيوس» Zeus (نفس كل إنسان) ويحاول إصلاح السماء (حياته الداخلية)(٢). ويبين كتاب Degl' Heroici Furori(٣) (وهو كتاب ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان «المتحمسون الأبطال») أن الإنسان يجب ألا يتوقف عن الجهاد لأنه لا يمكن تحقيق الانتصار على النفس دون جهد وألم. إن التقدم الأخلاقي هو نضال لا ينتهي يتجه نحو هدف لامتناه، وفي هذا التقدم نجد سعادتنا. وتكشف القصائد والمحاورات، مع إن تأليفها تم بصورة متسرعة، عن قدرة شعرية، وهي لا تخلو من قيمة أدبية. وعندما تصف هذه

(١) نشر برونو هذه المحاورة في باريس عام ١٥٨٤، وهي عبارة عن تمثيلية هزلية ميثولوجية تقرر فيها الآلهة التكفير عن خطاياها فتطرد من السماء بعض الحيوانات الضارة كالدببة والعقارب... الخ، وتضع مكانها بعض رموز الفضيلة (المراجع).

(٢) زيوس Zeus هو كبير الآلهة في الميثولوجيا اليونانية، والإصلاح هنا يرمز إلى طرد الوحوش الضارة كما سبق أن أشرنا في الحاشية السابقة (المراجع).

(٣) كتاب آخر «لبرونو» ينتقد فيه الفضائل التي توصي بها المسيحية كالبساطة والتواضع... الخ، ويدعو إلى «غضبات بطولية»، كما يتغنى، شعراً، بحب العقل للموضوع الإلهي الذي هو الحقيقة (المراجع).

الكتابات الصراع داخل النفس البشرية، فإنها تذكرنا إلى حد ما بمحاورات أفلاطون، لا سيما محاورتي فايدروس، والمأدبة. وإن كانت لا تكشف إلا عن فهم ضئيل لسيكولوجيا التسامي، والحاجة إلى إعادة تربية الانفعالات لكي تجعلها منسجمة في شخصية منظمة جداً.

ويبدو أن برونو استبق، بطريقة ما، المثاليين الألمان والفلاسفة الرومانسيين، وشعراء القرن التاسع عشر، كما استبق أيضاً كارليل Carlyle وامرسون Emerson، في تصورهم للحياة الأخلاقية على أنها تقدم نحو هدف لا متناه. وعلى الرغم من أن برونو يعبِّر عن نفسه في كتاباته الأخلاقية بصورة متخيلة وشعرية أكثر مما يعبر عنها بحجج عقلية دقيقة، فإنه يحاول أن يقيم الأخلاق على أساس علمي حديث. لقد ابتعد تماماً عن الأخلاق الاسكولائية وتداعياتها اللاهوتية. لقد كانت مكانة محكمة التفيش وقوتها عظيمتين، وكان الناس المتدينون من مختلف المذاهب يعارضون النظرية الكوبرنيقية، حتى كان من الصعب أن يكون لبرونو صديق عندما مات. لقد وُضعت مؤلفاته في الفهرس(١)، وتم إتلاف وإبادة النسخ التي وصلت إلى أيدي السلطات، وأصبحت كتبه نادرة جداً. ولذا كان من المستحيل، في معظم الحالات، تحديد إذا ما كان فلاسفة القرن السابع عشر العظام قد قرأوا برونو بالفعل، وكانوا مدينين له عن وعي، عندما طوروا تصورات كانت لدى برونو من قبل، إن كان قد أدركها بصورة أقل وضوحاً. وعلى أية حال، لقد ترسخت أفكار برونو إلى حد ما في فكر أوربا. وأعاد القرن التاسع عشر اكتشاف أهمية برونو بوصفه فيلسوفاً. ونُشرت طبعات جديدة من أعماله وكُتبت تعليقات عليها. وأصبح الإيطاليون فخورين به بوصفه أول فيلسوف عظيم في العصور الحديثة. وفي عام ١٨٨٩ أقيم تمثال، تكريماً له، في روما في نفس المكان الذي أحرق فيه في كامودي فيوري.

---

(١) المقصود بالفهرس Index قائمة بالكتب التي كانت تصادرها السلطات الكنسية في العصور الوسطى وتحرم على الكاثوليك قراءتها (المراجع).

References

H. Höffding, History of Modern Philosophy.

R. Falckenberg, History of Modern Philosophy.

F. Thilly, History of Philosophy.

W. Windelband, History of Philosophy.

F. Ueberweg, et al., Grundriss der Geschichte der Philosophie, latest edition (full bibliographies).

A. O. Lovegoy, The Great Chain of Being, Chapter IV.

J. L. Mcintyre, Giordano Bruno.

G. Gentile, Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento.

Very Little of Bruno has been translated into English. However, a portion of Della causa, principio ed uno, translated by Josiah and Katherine Royce, will be found in Modern Classical Philosophers, edited by Benjamin Rand, and there is a two volume translation, with commentary, of the Heroic Enthusiasts, by L. Williams.

القسم الثانى

مرحلة العلم الطبيعى

فرنسيس بيكون

١ ـ مدخل

يؤرخ عادة لمرحلة العلم الطبيعي في عصر النهضة، كما أشرنا في الفصل الأول، من عام ١٦٠٠ حتى عام ١٦٩٠ . في هذه الفترة قمع التيار المضاد لإصلاح الدين حرية الفكر في إيطاليا، ولم تشجع الحروب الدينية والمنازعات العمل الفلسفي في ألمانيا. أما في انجلترا، وهولندا، وفرنسا، فكانت الظروف ملائمة بصورة أكبر، وتحققت إنجازات متألقة.

كان الإنجاز الأول العظيم صياغة مناهج جديدة للبحث الفلسفي، فقد رأينا أن أحد العيوب الخطيرة في المرحلة الإنسانية كانت الافتقار إلى منهج مناسب. ومثل هذا المنهج ينبغي، من الناحية السلبية، أن يصون الفيلسوف من افتراض فروض ليس لها ما يبررها إما لأنها نتيجة لافتراض بدون نقد ما تم قبوله في الماضي، أو من صنع تخمينات متسرعة من جانبه. وينبغي، من الناحية الإيجابية، أن يكون هذا المنهج منطقياً كالفلسفة الاسكولائية، وأن يكون على الرغم من ذلك منتجاً لاكتشافات جديدة في مجالات البحث التي يهتم بها الناس الآن. وسنجد في الفترة التي نقوم بعرضها الآن بيكون وديكارت يطوران منهجاً جديداً كان مثمراً في التطور اللاحق للفلسفة. والواقع أن بيكون قام بإكمال هذا المنهج أكثر من تطويره، والإعلان بطريقة بليغة عن الروح التي يعبر عنها، وجعل الناس تفهم كلاً من المنهج والروح معاً وتقدرهما على نطاق واسع.

أما الصورة الثانية من الإنجاز، فقد قام بها هوبز، وديكارت، واسبينوزا، وليبنتس، الذين استطاعوا عن طريق مناهجهم أن يشيدوا مذاهب كان لها تأثيرها حتى اليوم الراهن. ويختلف كل مذهب من هذه المذاهب عن الآخر، لكن جميعها ذات قيمة.

كان بعض هؤلاء الفلاسفة، ومنهم بيكون، وهوبز بدرجة أقل، تجريبين Empricists، في مناهجهم، والسبب أنهم كانوا انجليز يمتلئون بالحب البريطاني للتجريب العملي، وأعني بقولنا إنهم تجريبيون في مناهجهم أنهم فلاسفة آمنوا بأن المصدر الأول لكل معرفة هو تجربة الحواس، وأن التعميمات من المعطيات الحسية تُستمد من الملاحظة والتجربة بصورة استقرائية. أما الفلاسفة الآخرون الذين ذكرناهم، فكانوا في مناهجهم عقليين

Rationalists، ويرجع ذلك إلى أنهم كانوا من قاطني القارة الأوربية، ولأنهم تأثروا بالتقدم الذي شهدته الرياضيات والفيزياء في عصرهم، الذي ساهموا فيه جميعاً بصورة شخصية. وقد آمن هؤلاء الفلاسفة بأن العقل مصدر أكثر أهمية للمعرفة من التجربة الحسية، وأن الفلاسفة يجب أن يفكروا إلى حد ما مثل الرياضيين. وكان كل من العقليين والتجريبيين واسعي الأفق حتى أنهم أدركوا أن العمل الخلاق في الفلسفة يتطلب تعاون كل من العقل والحواس، وأنه يجب عدم المغالاة في التشديد على الاختلاف بينهما وعدم التقليل من شأنه. لقد بدأت المرحلة بالمذهب التجريبي عند بيكون، ووصلت إلى إنجازاتها المتألقة عن طريق المذهب العقلي عند ديكارت، واسبينوزا، وليبنتس.

٢ ـ شخصية بيكون

يسبق بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) F. Bacon فلاسفة هذه المرحلة الآخرين المهمين بزمن ضئيل. ولم يكن وصف «بوب» لبيكون بأنه أكثر الناس حكمة، وتألقاً، وخسة غير منصف له في سيرته السياسية. فقد كان حكيماً ومتألقاً. فقد أوصى حكومة انجلترا بسياسات بعيدة النظر كانت ستؤدي إلى تنمية الصالح العام لو تم قبولها. غير أنه لكي ينمي مصالحه، ساعد في تنفيذ الأمور التي قررها رؤساؤه، أيا ما كان نوعها. ولكي يتسلق مناصب رفيعة في حظوة الملكة إليزابيث كان له دور فعال بدون داعي في محاكمة أسكس Essex، الذي، مع اتهامه بالحماقة والخيانة اللتين حذرهما منه بيكون، كان قبل كل شيء من أعز أصدقاء بيكون، وبذل أقصى ما في وسعه من أجل ترقيته ونجاحه. ولا شك أن تلك حقارة.

وأصبح بيكون قاضي القضاة في عهد جيمس الأول. وفي هذا المنصب قبل هدايا من أولئك الذين أصدر حكماً في قضاياهم بسلطته القضائية، على الرغم من أن أحكامه صدرت بأمانة ووفقاً للقانون فيما عدا استثناءات قليلة أو ربما بغير استثناءات. فقد كان كل فرد يقبل تلك الهدايا لمدة أجيال، وكيف يمكن أن يكون عمل القاضي؟ إنه لم يستطع أن يعيش بطريقة أخرى في ترف رجل يشغل منصباً رفيعاً مثل منصبه. ولقد كان سلوك جيمس الأول ودوق بيكنجهام، وهو المقرب إليه، مستهجناً للغاية. وربما كان بيكون الشخص الأكثر أمانة في بلاط الملك الفاسد. غير أن شخصاً ما لابد أن يكون كبش فداء، وأن يتحمل ويدفع الثمن بسبب سخط مجلس العموم، وبذلك يصرف الانتباه عن جيمس

والمقرب إليه وهو دوقه بيكنجهام. وقد بذل بيكون باستكانة ما في وسعه، لكنه لم يستطع الدفاع عن نفسه ضد التهم الموجهة ضده. وقام الملك بتخفيف عقوبة بيكون، غير أنه كان مضطراً إلى أن ينسحب إلى الأبد من الحياة العامة. وقضى بيكون الخمس سنوات المتبقية من عمره في دراسات تاريخية، وعلمية، وفلسفية مفيدة، على الرغم من أن كتابيه الأكثر أهمية في الفلسفة كُتبا من قبل. وكانت وفاته نتيجة إصابته بنزلة برد عندما كان يبحث في إمكانية حفظ اللحم عن طريق تجميده.

إن الجانب الجذاب من شخصية بيكون هو تحمسه الشديد للعلم والفلسفة. فقد رأي بصورة أكثر وضوحاً من أي من السابقين عليه أو معاصريه مشهد التقدم البشري اللامحدود الذي تقوده المكتشفات العلمية. وعلى الرغم من أن أنشطته السياسية لم تترك له وقتاً لكي يقوم بتلك المكتشفات بنفسه، فإنه علّم العالم تقدير أهمية البحث وأهمية المناهج التي يُنفذ بها البحث. اهتم كتاباه الفلسفيان الأكثر أهمية بالمزايا التي تأتي من تقدم العلم (١٦٠٥)، والمناهج المناسبة للبحث عن طريق منطقه الاستقرائي الجديد (الأورجانون الجديد عام ١٦٢٠). وحاول أن يحث الحكومة البريطانية على تزويد المؤسسات بالبحث. ومع إنه لم ينجح في ذلك، فإن تأسيس الجمعية الملكية Royal Society التي أُنشئت عام ١٦٦٢، والتي «أصبحت أعظم مؤسسة للعلماء في العالم» تدين بوجودها له. ويعترف «ديدرو» Diderot في نشرة دائرة المعارف الفرنسية الشهيرة بأن مؤلفيها يدينون لبيكون. ولو قُدر لبيكون أن يعود مرة أخرى إلى العالم في عصرنا هذا، فإنه لن يندهش من التطورات التي حدثت في العلم المحض، ومن التقدم في الاختراعات الآلية، ومن التغيرات التي أحدثتها الثورة الصناعية. لقد قدَّر ما لسكان كتابه الخيالي «أطلانطس الجديدة» من مؤسسات للبحث المنظم الذي أدى إلى اختراع آلات طائرة، وسفن تغوص، وتليفونات، ومكبرات الصوت، ووجبات جديدة صناعية، وإنتاج صناعي لمعادن جديدة، ونباتات، وحيوانات، مفيدة للإنسان. وسوف يشعر بخيبة أمل، من ناحية أخرى، لأنه لم تتم، على عكس ما كان يتوقع، تطورات مكافئة في العلوم الاجتماعية، مع تحسن مناظر في الحياة الاجتماعية.

وترجع شهرة بيكون في الأدب الإنجليزي إلى مقالاته شبه الشعبية، التي تستحق التقدير بسبب أسلوبها القوي، والتعليقات البليغة التي كثيراً ما تكون حكيمة على الناس والسلوك، والاستخدام الموفق للماثلات، والتشبيهات، والاستعارات. وقد أصبحت كثير من أقواله شائعة في لغتنا، إذ يطلب من الأطفال أن يكتبوا في دفاتر تعليم الخط هذه

العبارات «الإنسان خادم الطبيعة ومفسرها» و«المعرفة قوة»، دون أن يذكر لهم المدرسون دائماً أن صاحبها هو بيكون. وتحتوي أعماله الفلسفية الأكثر حرفية، والتي كتبها باللغة اللاتينية، على عبارات رائعة ضغطت فيها الفكرة العظيمة إلى كلمات قليلة. وبهذا المعنى يكون بيكون أستاذاً في الاختصار والتلخيص. وقد حافظ، من ناحية أخرى، على التكرار الكثير لنفس الفكرة بطرق لا حصر لها، ومن المحتمل أن تكون حركة فكره مملة بوجه عام. وربما تكون أفضل طريقة بالنسبة للمبتديء لكي يقرأه هي أن يقرأه في مختارات تمّ اختيارها بدقة، تستحق، كما يقول بيكون، أن «تُمضغ وتهضم» تماماً.

٣ ـ الأوهام

لقد اعتقد بيكون، بوصفه فيلسوفاً تجريبياً، أن المعرفة البشرية تبدأ بالتجربة الحسية ويمكن أن تتسع عن طريق ملاحظات وتجارب دقيقة. ومن هنا لابد أن تبدأ الاستدلالات ببطيء وبعناية؛ فلا ينبغي أن نقفز فجأة من وقائع قليلة إلى تعميم سريع. ولا ينبغي أن نترك شيئاً بدون أن نضعه في الاعتبار. والقول بأن القرن الذي تلا «برونو» و«بارسيلوس» بدأ من إنسان يصر على ملاحظات دؤوبة وحذر عظيم في استخلاص نتائج، يكشف عن تقدم صحي. إن الفلسفة لا يمكنها أن ترجع إلى دجماطيقية العصور الوسطى، ولا يمكنها أن تبقى مقتنعة بتأملات المرحلة الإنسانية غير الناضجة. لقد رأى بيكون أن الفلسفة لابد أن تُبنى على أسس صلبة، مثل الأسس التي يمكن للعلم الطبيعي وحده أن يقدمها، ورأى أن المنطق يحدد الطريق الذي يستطيع العلماء أن يصلوا بواسطته إلى اكتشافات، ويمدوا الفلسفة بمادة التفسير.

ولما كان بيكون قد ظهر في هذا العصر، فقد اهتم ببيان أخطاء الماضي، وأصرّ على أنه يجب البدء من جديد بطريقة جديدة تماماً. وكما يحدث باستمرار في حالة الرجال الذين يفعلون ذلك، كان أحياناً حاداً للغاية في الحكم على السابقين، أي في الحكم على الفلاسفة القدماء وفلاسفة العصور الوسطى. مع أنه في حالات أخرى أبقى بصورة لاشعورية على كثير جداً من وجهات نظر مضت كان قد نبذها ورفضها.

ويوجد الجانب السلبي من عمل بيكون، أعني رفضه لأخطاء الماضي وتفسيره للمصادر التي جاءت منها هذه الأخطاء، في الكتاب الأول من «الأورجانون الجديد» Novum Organum.

ميزّ بيكون بين أربعة أنواع من الأوهام، أو الأخطاء، التي تلازم عقول الناس وتعوق سعيهم إلى الحقيقة وبحثهم عنها. أول هذه الأوهام هي أوهام القبيلة Idos of Tribe، التي يشترك فيها الجنس البشري كله، وتلازم طبيعة البشر الخالصة. ومن هذه الأوهام الميل إلى افتراض نظام واطراد في العالم أكثر مما هو موجود بالفعل، ولذلك اعتقد العلماء أن الأجرام السماوية تتحرك في دوائر كاملة، وأن نسبة كثافة ما يسمى بالعناصر تساوي عشرة إلى واحد. ومن تلك الأوهام أيضاً إذا تبنينا رأياً ما، فإننا قد لا نتنبه إلا إلى الدليل المؤيد له، ونهمل الدليل المناقض له. وذلك يفسر اعتقاد الإنسان في الطالع، والأحلام، والتنجيم، وخرافات أخرى. وبوجه عام، فإن الأمثلة التي تؤيد رأياً ما يتنبه إليها في الغالب أكثرمن الأمثلة السلبية، على الرغم من أنه يجب إعطاء كليتهما أهمية متساوية. ومن تلك الأوهام أيضاً أن الأشياء التي «تداهم العقل وتدخل إليه متآنية، وتملأ بالتالي الخيال» تؤثر في الناس بقوة، حتى إنهم يقفزون إلى نتيجة مؤداها أن كل الأشياء الأخرى لابد أن تكون متشابهة (وهذا ما يسمى الآن بمغالطة التعميم المتسرع). إن «الذهن البشري ليس موضوعياً غير متحيز» بل «تخيم عليه» سحب الانفعالات والرغبات، حتى إن الناس لديهم استعداد لأن يعتقدوا فيما يرغبونه، ولذلك يستعجلون ولا يتأنون في البحث، ويندمون بالتالي على وقائع حقيقية توجد وراء آمالهم، ويأسفون عندما يناقض نور التجربة كبرياءهم وغرورهم. ويعوق الذهن البشري، علاوة على ذلك «بلادة الحواس، وعجزها، وخداعها»، حتى إن ما يمكن رؤيته مباشرة يفوق المبادىء غير المرئية التي تستنبط من استدلال قائم على تجارب.

وثاني هذه الأوهام، أوهام الكهف Cave، وهي خاصة بكل إنسان فرد. لأن كلاً منا يعيش في كهف صغير، أو يعيش في مغارة خاصة، وله طريقة خاصة في التفكير، ترجع إلى الوراثة، والتربية، والعادات، والظروف. ولذلك يغالي بعض الناس عادة في التشابهات بين الأشياء، بينما يغالي بعضهم في الاختلافات بينها، ويحب بعضهم القديم بإفراط ويحترمون السابقين، في حين أن بعضهم أسرى لما هو جديد من كل نوع.

وثالث هذه الأوهام، وهي أكثر الأوهام إثارة للمشكلات، وهي أوهام السوق Market، حيث يتقابل الناس معاً، ويتفاهمون عن طريق اللغة. ولأن الكلمات يكون أصلها في عقل الإنسان العادي، فكثيراً ما لا تكون مناسبة لبحث علمي دقيق، فتكون النتيجة أن الناس يتجادلون حول كلمات يعجزون عن تعريفها بطريقة مناسبة. فبعض

الكلمات موروثة من آراء غامضة من الماضي، ويمكن تجنبها عن طريق رفض النظريات التي أدت إليها، مثل الحظ، والمحرك الأول، وعنصر النار. وهناك كلمات أخرى تضرب بجذور عميقة في الاستعمال البشري حتى إنه يصعب التخلص منها، مثل كلمة «رطب» التي ليست سوى علامة تنطبق بطريقة فضفاضة على صنوف من أفعال لا يمكن ردها إلى أي معنى مشترك». وحديثنا مملوء بمثل هذه الكلمات التي تؤدي إلى خلط لا حد له.

وآخر هذه الأوهام، أوهام المسرح Theatre «التي تتسرب إلى عقول الناس من معتقدات الفلسفات المختلفة، ومن قوانين البرهان الخاطيء أيضاً». فجميع المذاهب التي وصلت إلى عصر بيكون لم تكن في رأيه سوى «مسرح كبير جداً يمثل عوالم من خلق (أناس) على غرار نموذج غير واقعي وخيالي». وتحت هذا النوع من الأوهام يدين أرسطو، من حيث إنه ممثل للفلاسفة العقليين؛ لأنه حاول أن يضع العالم في مقولات من اختراعه الخاص دون أن يرجع أولاً إلى الطبيعة ويلاحظ الوقائع الفعلية، بل حدد من الهداية نتائجه، ثم عاد بعد ذلك إلى التجارب ليؤكد ما قرره سلفاً. وهناك ماهو أشد سوءاً فيما يقول بيكون وهو أنه حتى الفلاسفة التجريبيين السابقين عليه كان ينقصهم منهجه، إذ كانوا يقومون بعملية التعميم من تجارب ضئيلة جداً، تاركين خيالهم يجمح. وهؤلاء هم علماء «السيمياء» (الكيمياء القديمة)، و«جلبرت»[1] الذي حاول صياغة فلسفة كاملة من تجاربه عن المغناطيس. لكن أسوأ من هؤلاء جميعاً أولئك الفلاسفة الذين أفسدتهم الخرافات أو أخلاط اللاهوت. ولقد قبل بيكون نفسه الآراء المعهودة لرجال الكنيسة الإنجيلية الأرثوذكسية في عصره في كتابه «شهادة الإيمان» حيث لا يوجد أي مبرر للشك في إخلاصه فيه. فمصدر أركان الدين يعود إلى الوحي، وليس ذلك من اهتمام الفلسفة بالضرورة. وهو يعتقد أن بعض المعتقدات الدينية، مثل وجود الله، يمكن البرهنة عليها عن طريق العقل البشري ويندرج ذلك ضمن مجال الدين الطبيعي. لكن ما يعارضه بشدة هو محاولة إقامة أي شيء علمي أو فلسفي على تطبيق حرفي لتوكيدات الدين الموحي به. إن إقامة مذهب للفلسفة الطبيعية على الإصحاحات الأولى من سفر التكوين أو سفر أيوب هي، كما يقول: «بحث عن الميت بين الأحياء». وقد حاول بيكون، مثل برونو، أن يحرر

---

(١) وليم جلبرت W. Gilbert (١٥٤٤ ـ ١٦٠٣) طبيب، وعالم طبيعة إنجليزي قام بتجارب هامة في المغناطيسية، رأى أن الأرض تسلك وكأنها حجر مغناطيس ضخم، وأن مجالها المغناطيسي ناشيء عن قوى كامنة داخل كوكبنا لا من قوة طارئة عليه من الخارج، كان أول من صاغ لفظ «الكهرباء» (المراجع).

العلم والفلسفة من اللاهوت الدجماطيقي. ولم نعد اليوم نتوقع أن يدخل عالم من علماء الفيزياء أو عالم من علماء البيولوجيا معتقداته الدينية في دراساته العلمية الخالصة، ولا أن يشعر على أي نحو أنه ملزم بأن يفسر الطبيعة بطريقة تجعلها مطابقة للمعتقدات الدينية. وأصبح هذا الأمر مألوفاً بالنسبة لنا حتى أننا أصبحنا نجد صعوبة في أن نتصور أي قدر من الشجاعة احتاجه هذا الموقف في أوائل القرن السابع عشر.

وعندما نراجع الأنماط الأربعة من «الأوهام» عند بيكون، ندرك أنه بيّن بحق مصادر أربعة مختلفة للخطأ لابد من تجنبها في تفكيرنا. مع ذلك فإننا نجزع في البداية عندما نفكر في أن تلك الأوهام هي أيضاً المصادر الرئيسية لمعرفتنا. فنحن لا نستطيع أن نلاحظ إلا عندما نستخدم المصادر الذهنية المشتركة للبشرية، أو باستفادتنا من أي مواهب غير عادية قد نكون محظوظين بدرجة كافية بإمتلاكها كأفراد. إننا لا نستطيع أن نستدل، إلا في المجالات المجردة الخالصة للرياضيات والمنطق الرمزي، بدون استعمال الكلمات، وإذا أراد الفيلسوف أن يفهمه الناس، يجب عليه أن يستخدم الكلمات في صورتها الشائعة، ولا يخترع رطانة أعجمية خاصة به. ولا يستطيع إنسان حديث أن يرفض تماماً كل ما أنجزته الفلسفة في الماضي وأن يحاول أن يبدأ بداية جديدة تماماً، كما فعل طاليس في العصور القديمة في الفلسفة الطبيعية، وكما فعل سقراط في الفلسفة الاجتماعية. إننا مضطرون إلى أن نلفت النظر إلى المصادر الأربعة كلها التي، عندما يُساء استخدامها، تسبب«الأوهام». ولو كان بيكون قد توقف هنا، لكان قد قدم بحق تحذيراً مفيداً ضد الأسباب الرئيسية للخطأ، ولكنه فعل ما هو أكثر قليلاً لكي يضعنا على الطريق الصحيح في البحث عن الحقيقة. بيد أن بيكون فعل ما هو أكثر من ذلك كله، فقد قدَّم لنا منهجاً جديداً، أعني صياغته للاستقراء.

٤ ـ الاستقراء

لقد تصور بيكون كتاب «الأورجانون الجديد» على أنه عمل في المنطق الاستقرائي يحل محل المنطق القديم لدى أرسطو، الذي كان يعتمد على المناهج الاستنباطية للقياس. لقد عرف بيكون أنه لم ينجح تماماً في التخطيط لمنهج كامل، غير أنه كان يأمل في أن يكون قد أشار إلى الاتجاه الصحيح الذي ينبغي أن يسير فيه إصلاح المنطق. إن الموضوعات كما نراها بصورة مباشرة تكون معقدة للغاية قبل تحليلها إلى الطبائع البسيطة التي تتكون منها.

والعمليات المستترة، التي تتغير عن طريقها الأشياء، لا يمكن فهمها إلا بعد فهم الطبائع البسطة نفسها. ومن أمثلة الطبائع البسيطة الحرارة، والبرودة، والكثافة، والجاذبية، والألوان، والأصوات، والروائح، وصفات الموضوعات الأخرى التي تتجلى بصورة مباشرة لحواسنا. وبالنسبة للعمليات المستترة، فإن بيكون يذكر الطرق التي تنمو بواسطتها النباتات من بذورها، وجنين الحيوانات، وتكوين الذهب والمعادن الأخرى، ومن المحتمل أن يكون في ذهنه كل العمليات التي تحدث بها التغيرات في الطبيعة التي لا يمكن ملاحظتها بصورة مباشرة. ولو أن بيكون عرف قانون القصور الذاتي، والجاذبية، وبقاء الطاقة في الفيزياء، ونشأة العناصر في الكيمياء، والانتقاء الطبيعي في البيولوجيا، لأطلق عليها اسم «العمليات المستترة».

ولكي نفهم أي طبيعة بسيطة، لابد أن نكتشف صورتها. وعندما كان بيكون يشير إلى «صور الطبائع البسيطة»، فإنه في بعض الأحيان لم يكن ينسلخ عن المذهب الاسكولائي، إذ أن الصورة شيء يشبه «العلة الصورية» الأرسطية، أو تعريف صوري لما عساه أن يكون عليه شيء: سواء أكان شيئاً ساكناً وجوهرياً. ويبدو تفكيره، في فقرات أخرى، حديثاً تماماً؛ فالصورة هي القانون أو هي وصف للمسار على نحو ما يحدث في الواقع. وبوجه عام، عندما عالج الصور والطبائع البسيطة، فإنه لم يقدم إسهاماً له قيمته؛ فهذه التصورات بالنسبة للعلم الحديث هي تصورات خاصة جداً بالعصور الوسطى. لكنه كان أكثر نجاحاً في وضع المنهج الاستقرائي الذي تكتشف بواسطته تلك الصور.

إن مناقشة المنهج الاستقرائي في الكتاب الثاني من «الأورجانون الجديد»، حيث يستخدم بيكون الحرارة كمثال، هي أكثر الفقرات قيمة في كتاباته الفلسفية. فهو يعد قائمة بكل الأمثلة التي يعرفها، إما عن طريق الملاحظة البسيطة، أو عن طريق التجربة، أو عن طريق القراءة، التي تكون فيها الحرارة موجودة في موضوعات من أي نوع أو وصف (وبذلك يكون قد استبق طريقة جون ستيوارت مل في القرن التاسع عشر التي علّمها للعالم باسم طريقة الاتفاق؛ التي تقول أن جميع الأمثلة التي تحدث فيها ظاهرة لا تتفق إلا في ظرف واحد فقط، الذي نسميه، عندما نجده، علتها. وذلك، بالتأكيد، اختصار لصياغة مل مع حذف التحفظات). ولقد أعدّ بيكون بعد ذلك قائمة «بالأمثلة السلبية» لحالات مماثلة تماماً بقدر الإمكان في جميع النواحي لكل حالة من القائمة الأولى، ما عدا غياب الحرارة. فلا يمكن أن تكون أي خاصية موجودة في هذه القائمة الثانية التي تكون

موجودة أيضاً في القائمة الأولى صورة الحرارة. فالصفة التي تكون موجودة باستمرار عندما تكون الحرارة موجودة وتكون غائبة عندما تغيب الحرارة، يمكن أن تكون صورة الحرارة (وهذا سبق دقيق لطريقة مل في الاختلاف).

ويقارن بيكون في القائمة الثالثة حالات تتغير فيها كمية الحرارة، ليرى إذا ما كان هناك أي ظرف آخر يتغير إما بصورة مباشرة أو بصورة عكسية بكمية الحرارة (وهذه هي طريقة التغير النسبي عند مل). ويصل مل بمقارنة القوائم الثلاث بعضها ببعض مقارنة دقيقة إلى ما يسميه «بالثمرة الأولى» لصورة الحرارة. فهو يجد أن الحرارة نوع من الحركة. لأن جميع الحالات التي توجد فيها الحرارة ليس لها سوى خاصية مشتركة واحدة هي الحركة؛ وجميع الحالات التي تغيب فيها الحرارة لا تختلف عن الحالات السابقة إلا في عدم وجود الحركة؛ وكمية الحرارة التي توجد في كل حالة تتناسب مع كمية الحركة.

إن بيكون لم يصل إلى كشف جديد فيما يتعلق بطبيعة الحرارة فهو، مثل مل الذي جاء بعده، صاغ فقط الطرق التي استخدمها العلماء بالفعل في عصره، مستمداً أمثلة توضيحية من مكتشفاتهم. لكن كان له إسهام ذو قيمة، مثل مل، في تحديد المناهج المنطقية التي استخدمها العلماء في أبحاثهم تحديداً دقيقاً. وفهم العالم منذ بيكون بصورة جيدة المناهج المناسبة للملاحظة التجريبية. فليس في استطاعة الإنسان أن يفرض قوانين على الطبيعة. كما أنه لا يستطيع أن يعرف بصورة سابقة على التجربة ما هي قوانين الطبيعة. بل لابد له أن يذهب مباشرة إلى الطبيعة، ويلاحظ بصبر، ويجري تجارب، ويستمد نتائجه منها. لقد أعلن بيكون تحرر الفكر الحديث من القبول الأعمى لسلطات الماضي من ناحية، ومن التأمل الخيالي الذي لا ضابط له من ناحية أخرى. ونقول بعبارة أكثر دقة إنه أعلن ذلك التحرر أكثر مما تأثر به هو نفسه بالفعل. فقد تأثر به «كبلر» و«جاليليو» والعلماء الآخرون في ذلك العصر، فيما يتعلق منه بعملهم. ومع ذلك فإن لبيكون الفضل في صياغة روح المنهج العلمي بصورة أكثر وضوحاً من أي شخص آخر في جيله، وفضل العمل بصورة أكبر لكي تكون هذه الروح معروفة ومقدرة بصورة عامة.

لقد واصل بيكون الإصرار على أن الطريقة الوحيدة للتقدم في العلم تكون عن طريق العمل المضني لجمع الملاحظات طبقاً للطرق المثبتة في قائمة الحضور، قائمة الغياب، قائمة التغير النسبي. ويحذرنا باستمرار من خطر الاستدلالات التي نقوم بها في أي وقت وتتجاوز الشواهد التي جمعناها. وهو مخطيء إلى حد ما في ذلك. فالعلماء كثيراً ما

يستخدمون خيالهم بجرأة في تكوين الفروض. وما أن يتم تقديم فرض ما، حتى تبدأ الاستنباطات التي تنتج عنه بالضرورة لو كان الفرض صادقاً. وبعد ذلك فقط يتقرر صدق تلك الاستنباطات أو كذبها عن طريق مناهج بيكونية في طابعها بصورة كبيرة أو قليلة. وعن طريق استخدام أولى للفروض، يحدث تقدم بصورة أسرع مما يمكن أن يحدث لو أن العلماء خشوا استخدام خيالاتهم. ويتم في الوقت نفسه تجنب خطأ قبول فروض بوصفها فروضاً صادقة دون اختبارها بدقة، ووضع التجربة المناقضة في الاعتبار. وقد وضع جاليليو فروضه بصورة استنباطية بشأن قوانين السرعة، مستخدماً الرياضيات بصورة واسعة؛ وعندما تم ذلك، برهن على صدقها عن طريق قياس نسبة السرعة التي تسقط بها الأجسام بالفعل، عندما ألقاها من سطح مائل بناه على برج بيزا المائل. لقد كان التقدم السريع، لا سيما في الفيزياء، ذلك العلم الحديث الأكثر قدماً والأكثر نجاحاً، نتيجة فروض أولى تجريبية متخيلة، يتم منها استنباطات رياضية، ونتحقق من صدقها عن طريق تجربة فعلية. ولم يفهم بيكون فهماً تاماً المناهج التي استخدمها جاليليو وعلماء آخرون بالفعل في عصره.

ولقد فهم هوبز، وأكثر منه ديكارت، تلك المناهج بصورة أفضل، ووجد ديكارت، كما سنرى، مفتاح المنهج الفلسفي في الرياضيات، ولذلك كان بيكون أُحادي النظرة في ثقته التامة بالملاحظة التجريبية عن طريق قوائم مقارنة، وفي إغفاله الاستنباط الرياضي. لقد كان محقاً فيما أكده، لكنه كان مخطئاً فيما تجاهله أو أنكره.

لم يكن بيكون ميتافيزيقياً بدرجة كبيرة، ذلك لأن إصراره على قصر التفكير على نتاجات الملاحظة الدقيقة لوقائع جعل ذلك مستحيلاً. ولذلك فإنه يُصنف في القرن العشرين بوصفه فيلسوفاً واقعياً ليس بالمعنى (الذي كان موجوداً في العصور الوسطى) للمصطلح، ولا يصنف بوصفه فيلسوفاً مثالياً، ولا بوصفه فيلسوفاً شاكاً أو برجماتياً. ولم يكن لديه شك، مثل الفلاسفة الواقعيين اليوم، في أن العالم الخارجي يوجد باستقلال عن حواسنا وعقلنا. وهو يعتقد أيضاً، مثلهم، أننا نستطيع أن نحصل على معلومات عينية عن طبيعة هذا العالم. صحيح، أنه أصر على أن حواسنا تخدعنا لو أخذنا الإدراكات المباشرة بحسب قيمتها الظاهرية، غير أنه يضيف، إذا قارنا إدراكاتنا بعضها ببعض بصورة دقيقة، فإننا نستطيع أن نعرف في البداية صور الطبائع البسيطة التي يتكون منها كل شيء. وإذا عرفنا هذه الطبائع البسيطة عن طريق العلم التطبيقي، نستطيع أن نعدل الطبائع البسيطة للأشياء بطرق مفيدة لنا، ونستطيع أيضاً أن نكتشف العلميات المستترة في الطبيعة ونسيطر

عليها إلى حد ما، كما هي الحال في تربية النبات والحيوان، وفي صناعة معادن صناعية. وليس هناك، تقريباً، حد يمكن أن نبلغه في معرفتنا. ولا يشترك بيكون مع المذهب المثالي الحديث في شيء، لأنه لا يعتقد أن العالم الخارجي ذهني بالضرورة في تكوينه، ولا يعتمد على الأذهان، وليس غرضياً أو غائياً في تنظيمه. ليس بيكون شاكاً علمياً بصورة واضحة لأنه يعتقد في الإمكان اللامحدود لتقدم المعرفة. وهو ليس شاكاً دينياً لأنه يعتقد أنه يمكن البرهنة على وجود الله من الناحية الفلسفية، وأن أركان الدين الموحي به تقوم على الإيمان بسلطة الإنجيل والكنيسة. وهو ليس براجماتياً؛ لأنه يعتقد أن الواقع يوجد مستقلاً عن أي شيء نفكر فيه، ولا يتأثر بما نعرفه عنه، وأنه يجب علينا دراسة الطبيعة كما هي لكي نسيطر عليها، وليست الحقيقة بأي معنى لها رهن برغبتنا وإرادتنا. وفي حين أن بيكون لم يكن موضع اهتمام المدارس الفلسفية في القرن العشرين، فمن السهل أن نصنفه بالإشارة إليها. فهو واقعي، رغم أنه واقعي من نوع بسيط نسبياً.

References

Life and Personality of Bacon:

R.W.Church, Bacon.

Mary Sturt, Francis Bacon.

T.B. Macaulay, Essay on Bacon.

James Spedding, Letters and Life of Bacon.

Worrks:

Novum Organum (Various translations).

advancement of Learning.

New Atlantis (in the Works of Francis Bacon, edited by Spedding, Ellis and Heath, Vol. III).

Essays (2, 7, 8, 11, 12, 16, 18, 20, 27, 29, 38, 39, 42, 46, 48, 50, 52, 54, - This is Will Durant's selection of the most interesting).

Interpretation:

James Seth, English Philosophers and Schools of Philosophy.

Will Durant, Story of Philosophy.

H. Höffding, History of Modern Philosophy, Vol. I.

F. Thilly, History of Philosophy.

توماس هوبز

١ ـ حياته

يعد توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) أكثر الفلاسفة الانجليز أهمية في الفترة من بيكون إلى لوك. وربما تكون صورته الموجودة في «المتحف القومي للصور الشخصية» في لندن أكثر تأثيراً في النفس من أي فيلسوف حديث. وذلك هو حكم «ليسلي ستيفن» الذي يقول: «ربما حلت صورة هوبز مكان صورة أفلاطون، ويبدو، فيما اعتقد، أنها أفضل صورة لفيلسوف عرفته»(١). ويقول صديقه الشخصي ومؤرخ حياته «جون أوبري» أنه كان ذا جبين عريض «وعينين جميلتين لونهما بندقي، مملوءتين بالحياة والروح، حتى نهاية حياته. وعندما كان يتكلم، كانت قطعة من الفحم اللامعة والمشتعلة تتلألأ بداخلهما»(٢).

لم يكن هوبز يدين إلا بالقليل لوالده، قسيس وستيبورت، القريبة من مدينة مالمسبري، «فقد كان الوالد شخصاً جاهلاً من عصر الملكة إليزابيث، لا يستطيع أن يقرأ سوى صلوات الكنيسة والمواعظ الدينية، كان يستخف من العلم ـ لأنه لم يعرف حلاوته»(٣). هذا الأب، ذهب ذات مرة بعد أن ظل يلعب الورق طوال الليل لينام في الكنيسة حتى الصباح، ويرجح أنه بينما كان يتلو المواعظ أذهل المصلين بهتاف عال في أحلامه وهو يقول: «الأسباني يكسب!». وفضلاً عن ذلك، فقد كان هذا القسيس سريع الغضب، أثاره قسيس دبرّ له مكيدة، فاضطر إلى ضربه على باب الكنيسة، واضطر إلى الاختفاء إلى الأبد من تلك المنطقة، وكان ذلك من مصلحة ذلك القسيس الذي خلفه في الوظيفة(٤).

ولا يُعرف سوى القليل عن أم توماس هوبز، ما عدا أنها كانت خائفة من التقرير الذي يقول أن «الأرمادا» Armada الأسباني سوف يرسو في المنطقة المجاورة التي وضعت فيها توماس قبل موعد ميلاده. ولقد عزا خوفه المتعلق بتركيب جسمه إلى ذلك الظرف بعد سنوات. كان عمه رجل أعمال ناجح، وهو الذي أعال الأسرة التعسة بعد اختفاء والده، فعمل على أن يتلقى توماس هوبز تعليماً مدرسياً ممتازاً، كما دفع نفقاته عندما كان طالباً في جامعة أكسفورد. وبعد أن أتم دراساته الجامعية، عمل موظفاً عند «وليم

كافنديش» W. Cavendish، الذي أصبح فيما بعد «الأرل الأول لديفنشير» The First Earl of Devonshire. وقد خدم توماس هوبز أسرة كافنديش لمدة ثلاثة أجيال، معلماً لأبنائها ومساعداً في العمل ومسائل أخرى. وأتاحت له أعماله وقتاً معقولاً من الفراغ قضاها في مكتبة العائلة العامرة بالكتب. وكان أكثر اهتماماً بالدراسات الكلاسيكية، ولذا ترجم «ميديا» Medea ليوريبيدس إلى الشعر اللاتيني، عندما كان في سن الرابعة عشرة من عمره، وترجم «ثوكيديلز» عندما كان شاباً، وترجم «الإلياذة والأوديسة» في السنوات الأخيرة من حياته. ومع أن هذه الترجمات لم يكن لها قيمة ملحوظة، فمن المحتمل أن تكون قد أثرت عليه كثيراً في تزويده بأسلوب متقن ومحكم، فإذا استثنينا باركلي وبيكون، فإننا نستطيع القول بأن لغة هوبز الإنجليزية تعد أفضل لغة كتب بها فيلسوف.

ولم تمنعه ارتباطاته وعلاقاته مع أسرة كافنديش من القيام أحياناً بالعمل سكرتيراً لبيكون إبان السنوات الأخيرة من حياة الأخير، ولابد أن هذه العلاقة قد كان لها أثر على هوبز، على الرغم من أن اهتماماته كانت في هذا الوقت أدبية أكثر من كونها علمية أو فلسفية. لقد استمرت مرحلة النشأة بالنسبة لهذا الرجل المتألق مدة طويلة. وثمة حادثتان عارضتان كان لهما أثر كبير في إيقاظ اهتمامه بالتساؤلات الفلسفية، وتحديد اتجاه تقدمه في دراستها. إذ يخبرنا «أوبري» أنه كان في سن الأربعين قبل أن يتعرف على الهندسة، الذي حدث مصادفة. فعندما كان في مكتبة صديق له، كان كتاب إقليدس «مبادىء الهندسة» مفتوحاً، وكانت الصفحة هي نظرية رقم ٤٧، فقرأ النظرية، وقال: «ياإلهي» هذا «مستحيل». ثم قرأ البرهان على هذه النظرية، الذي أحاله إلى نظرية ثانية ـ وهذه إلى نظرية ثالثة ـ حتى اقتنع أخيراً عن طريق البرهان بهذه الحقيقة. وذلك جعله يحب الهندسة»(٥). وهكذا وصل إلى نتيجة مؤداها أن كل برهان هو برهان رياضي في طابعه. وبعد سنوات، كتب بصورة متواصلة في موضوعات رياضية، وكان أحياناً يكشف عن استبصار نافذ، لكنه كثيراً ما كان يقفز إلى نتائج، زاعماً، مثلاً، أنه نجح في تربيع الدائرة، واشتبك في مجادلات انهزم فيها بطريقة سيئة.

أما الحادثة الثانية، وتاريخها غير مؤكد، فهي عندما ذكر شخص ما كلمة «إحساس» أثناء تجمع مجموعة من المثقفين. فقد كشفت أنه لا أحد يفهم طبيعة الإحساسات. تأثر هوبز بقوة بأهمية المشكلة. واعتقد أنه إذا كانت كل الأشياء ساكنة، أو كانت كلها تتحرك

بصورة متشابهة، فلن يختلف شيء عن شيء آخر، ولا يمكن أن تكون هناك في هذه الحالة إحساسات. إن علل الأشياء كلها لابد أن ترتد إلى الحركات. وكل فلسفة لابد أن تهتم بالعلاقات بين العلل والمعلولات. وقاده ذلك من جديد إلى الهندسة، وإلى الفيزياء كذلك، وجعله فيلسوفاً مادياً.

وعندما اضطر «شارل الأول» إلى دعوة البرلمان عام ١٦٤٠، أعد هوبز رسالة سياسية مختصرة تداولها أصدقاؤه وهي مخطوطة أكد فيها أن السيادة Sovereignty واحدة ولا يمكن أن تنقسم، وهي تتضمن حق إعلان الحرب والسلام وفرض الضرائب. وعلى الرغم من أن ذلك لا يحتوي على أية إشارة واضحة إلى الأحداث الجارية، فإنه كان دفاعاً عن شارل الأول ضد البرلمان، طالما أن الجميع في لندن كانوا لا يزالون يتفقون على أن الملك هو السيد. وأصبح هوبز خائفاً يترقب، ويخشى أن يقبض عليه البرلمان، كما اعترف بعد ذلك، «فرحل إلى فرنسا، المكان الأول الذي فرَّ إليه الجميع». وبقى في الخارج حتى عام ١٦٥١. وأثناء تلك الفترة من المنفى الاختياري، التي قضى معظمها في باريس، رأى كثيراً من فلاسفة القارة المشهورين - أمثال مرسن، وجاسندي، وآخرون منهم ديكارت، على الرغم من أنه لم يتفق معه كثيراً لدرجة أنه لم ينظر إليه بعين الرضا. وأصبح هوبز بعد مدة قصيرة معلماً خاصاً لشارل الثاني، ثم عاش في المنفى. وكتب هوبز آنذاك كتابه العظيم «الليفياثان» (التنين) Leviathan[1] وكانت طريقته كالآتي: «يمشي طويلاً وهو يتأمل، وعلى رأس مساعده قلم ومحبرة، وهو يحمل باستمرار كراسة في جيبه، وبمجرد أن تطرأ على ذهنه فكرة ما، يدونها في الحال في كراسته، وإلا فمن المحتمل أن يفقدها. لقد رسم تصميم الكتاب في فصول... الخ. وعلى هذا النحو عرف من أين جاء الكتاب، وهكذا تم تأليف الكتاب»[٦] (طريقة ممتازة لكتابة كتاب!).

ويبرر كتاب «الليفياثان» ولاء الأشخاص (المخلصين للملك) الذين بذلوا أقصى ما في وسعهم بالفعل حتى إنهم استطاعوا في الدفاع عن الملك، أن يسووا أمورهم ودياً مع البيورتان المنتصرين، وينقذوا حياتهم وثرواتهم. وقد تصالحت أسرة كاندفيش، وآخرون

---

(١) الكلمة في الأصل «اللوياثان» وهي عبرية معناها الملتوي أو الملتف، وقد وردت كما هي بكثرة في أسفار العهد القديم: في سفر أشعيا ٢٧ : ١ وارميا ٥١ : ٣٤ ... الخ، غير أن سفر أيوب هو الذي عرض الفكرة بإسهاب فهو حيوان بحري «إذا فتح فاه وجدت أسنانه مرعبة...» ١٤ : ٢٢ (قارن كتابنا توماس هوبز ص ٢٨٥ وما بعدها (المراجع).

كثيرون، مع الجمهورية (جمهورية كرومويل) بتلك الطريقة. وكان طبيعياً أن يتعاطف هوبز معهم. وربما شعر هوبز بالحنين، أيضـاً، إلى وطنه ورغب في العودة إلى انجلترا. وغضب المتعاطفـون مع أسرة «ستيـوارت» من الكتاب. و«استاء منه صـاحب الجلالة (في باريس) لفتـرة ليست طويلة، بسبب شكوى البـعض وبسبب سوء فـهم كتاباته. غيـر أن صاحب الجلالة كانت لديه فكرة طيبـة عنه، وقال بصراحة أنه لا يعتقد أن مستـر هوبز كان يقصد إيذاء»[٧].

ويبدو أن هوبز كان يحتل، بحق، موقع المفكر المستقل الأصيل إلى أقصى حد، لكنه كان في الوقت نفسه هياباً. كانت فلسفته السياسية، في واقع الأمر، ذات مشروعية عامة. لقد حبـذت النظام الملكي المطلق، لكنها فعلت ذلك على أسس طبـيعية، وليس بوصـفها نظاماً إلهـياً كما زعم أنصـار أسرة «ستيورات». ويبـدو أنه اعتقد أن الملك الـعاجز والذي يخلع من العرش ليس له حـقوق أخرى يطالب بها رعاياه الذين فـعلوا بلا جدوى كل ما يستطيعون لمساعدته في استعادة عـرشه. ومع أن هذه الوجهة من النظر معقولة في جوانب كثـيرة، فإنهـا لم تناسب أحداً من المتعـصبين إلى أقصى حـد للجانب الآخر. إن كـتاب «الليفياثان» يعرض فلسفة سياسيـة متسقة إلى حد ما؛ فهو لم يُكتب من أجل التوسل إلى أي فئة. ولـم يكن هوبز مجرد انتهازي سياسي. فـقد كان مستقلاً إلى أقصى حد حتى إنه لم يسـتطع أن يلعب ذلك الدور. ولذلك، جعل نشـر هذا الكتاب حـينذاك أن في إمكان هوبز أن يعود إلى إنجلترا في عهد «أوليفركرومويل»، ومع ذلك بقي صديقاً لشارل الثاني.

وعندما ذاع خـبر عودة شـارك الثاني، وجد هوبز، عـاملاً بنصيـحة أوبري، أن من الفطنة أن يذهب من مقـر ريفي لعائلة كاندفيش، حيث كـان يقيم، إلى مقر إقـامتهم في لندن. «لقد حدث، حوالي سنتين أو ثلاث بعد العودة السعيدة لصاحب الجلالة، أن مستر هوبز، عندمـا كان الملك يمر بعربتـه في منطقة سـتراند، كـان يقف عند بوابة صغـيرة في سالزبيري (حيث كان يسكن اللورد كافنديش)، وأبصره الملك مـن بعيد، وخلع قبعته برقة شديدة ليحيـيه، وسأله عن حاله»[٨]. وتم استدعـاء هوبز إلى البلاط الملكي. «وقد أراد الظرفاء من حاشية البلاط الســخرية منه. لكنه لم يخش أحداً منهم، وأدى دوره ببراعة. وأطلق عليه الملك اسم «الدب»، [وقال]: «ها قد جاء الدب لنسخر منه!»[٩]. وأخذ هوبز

معاشاً من شارل الثاني، كـان يُدفع له بصورة أكثر أو أقل انتظاماً[1]. واستمر في المعيشة مع عائلة كافنديش، وشغل نفسه بالكتابة في موضوعـات متعددة تقريباً، حتى نهاية حياته المديدة[2].

كان هوبز معتدلاً في عاداته، إذا قارنا ذلك بالعمر الذي عاشه. «فقد سمعته يقول أنه يعتقد أنه احتسى الخمر مائة مرة في حياته، وإذا وضعنا في الاعتبار عمره الطويل، فإن ذلك يتعدد مرة كل عـام ـ فهو لم يكن ولم يستطع أن يعتاد أن يكون رفيـقاً طيباً، أي أن يتناول الخمر كل يوم مع الرفاق، لذلك لم يصل قط إلى حد الإدمان أو ذهاب العقل»[10]. ويبدو أنه أحجم كلية عن شرب الخمر في السنوات الثلاثين الأخيرة من حياته. فلقد اعتقد أنه من المهم جداً أن يتمثل ما يقرأ أكثر من أن يقرأ بغزارة. «لقد قرأ كثيراً، إذا وضع المرء في اعتباره حياته الطويلة، غير أن تأمله كان أكثر مما يقرأ. لقد أراد أن يقول أنه لو قرأ أكثر من الآخرين، فإنه لن يعرف أكثر مما يعرفونه»[11]. وربما كان من المفيد لو أن فلاسفة عصرنا الشباب اقتدوا بهوبز، يقرأون أقل، ويقضون وقتاً أكثر في التأمل والتفكير.

٢ ـ المذهب المادي

يعد هوبز أول فيلسوف، وربما أعظم فيلسوف، مادي في عصورنا الحديثة. فالنسبة له أياً ما كان الموجود فهو مادة، وأياً ما كان يتغير فهو حركة. وبذلك يبدأ من وجهة نظر «كوبرنيقوس» و«هارفي»، والمؤسسين الآخرين للعلم الطبيعي الحديث، وطور مضامينه كما رآها. وهو يعرِّف الفلسفة بأنها «معرفة المعلولات من عللها، ومعرفة العلل من معلولاتها». والعملية الأولى عملية استنباطية ويقينية؛ فهي تبدأ من تعريفات واضحة بذاتها. بينما العملية الأخيرة عملية استقرائية افتراضية، ولهذا تقدم لنا ترجيحاً؛ لأننا لا نستطيع على الإطلاق أن نتأكد أن معلولاً قد لا تنتجه علل أخرى سوى تلك التي نعتقد أننا اكتشفناها. وطالما أن كل معلول لابد أن تكون له علة، وأن العلة لابد أن يكون لها علة سابقة، فإننا ننقاد لا محالة إلى افتراض علة أولى لكل شيء ـ وهذه العلة الأولى هي

(١) عاش هوبز إحدى وتسعين سنة (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) (المراجع).

(٢) يقول هوبز أن الملك قرر له معاشاً سنوياً قدره مائة جنيه استرليني، وإن كان جلالته لم يتذكر دائماً أن يدفعها! (راجع في ذلك: توماس هوبز فيلسوف العقلانية ص ٧٣) (المراجع).

الله. ويمكن للاستدلال الفلسفي أن يخبرنا بالقليل عن الله، ولذلك لكي نعرف تلك الموضوعات، يجب علينا أن ننصرف عن الفلسفة إلى اللاهوت والدين المنزل، الذي نقبله على مسئولية الدولة؛ لأن ذلك أمر خارج عن نطاق الفلسفة. إن المبدأ الأول أو الأساس البعيد لكل شيء هو، بالنسبة للفلسفة، المادة والحركة. ويطور هوبز المبادىء الأبعد لمذهبه المادي على نحو استنباطي.

ولم يكن هوبز نفسه عالماً طبيعياً. لكنه كان يعرف فحسب التصورات، ولم يتناولها باستمرار بدقة، التي وصل إليها علماء الطبيعة العظام، وعندما حاول أحياناً أن تكون له مساهمات في مجال الرياضيات، فإنه لم يكن موفقاً تماماً. وتكمن أهميته كميتافيزيقي في محاولته إقامة وجهة نظر عن العالم ككل - أي مذهب فلسفي يقوم على أساس المادة والحركة. فعند هوبز الحقيقة القصوى هي المادة المتحركة، أي أن المادة هي الجوهر الأول التي تكون حركاتها الأساس لكل شيء. والعمليات البشرية الذهنية هي حركات في مخنا، وقلوبنا، وأعضاء أخرى. والدولة والمؤسسات الأخرى هي تجمع لمجموعة من الحركات. وكل حدث في الكون، إذا أردنا فهمه، يمكن رده إلى حركات.

ومن ثم فإن فلسفة هوبز هي فلسفة استنباطية،تقوم على الرياضيات والفيزياء. وهي بذلك تظهر معارضة لفلسفة بيكون، وفهماً جيداً لما كان يقوم به علماء العصر العظام. وعندما ينتقل هوبز إلى دراسة الإنسان، يصبح أكثر من فيلسوف تجريبي.

٣ ـ سيكولوجيا المعرفة والإرادة

يكمن مصدر المعرفة البشرية بأسرها في الإحساسات؛ لأنه كما يخبرنا هوبز «ليس هناك تصور في ذهن الإنسان، لم يكن في مبدئه، كله أو جزءاً منه، قد تم الحصول عليه بواسطة أعضاء الحس. وما تبقى من الأفكار، فهو مشتق من ذلك الأصل»[١٢]. وعلة أي إحساس هي ضغط موضوع خارجي على عضو من أعضاء الحس، سواء بصورة مباشرة كما في حالة التذوق واللمس، أو بصورة غير مباشرة، كما في حالة الرؤية، والسمع، والشم. ويثير هذا الضغط على أعضاء الحس حركة تصل إلى المخ أو القلب، ويستجيب أحدهما باللون، أو الصوت، أو الرائحة، أو إحساس بالحرارة، وبالبرودة، والصلابة وما شابه ذلك. ولذلك (لابد أن نقول) فإن الإحساس هو نتاج المخ ينتج من إثارة من خارج الجسم البشري. ولقد سبق هوبز بثلاثة قرون تقريباً آراء السلوكيين المعاصرين في علم النفس، الذين حاولوا أن يردوا كل العمليات الذهنية إلى استجابات لمنبهات.

وبناء على هذا الرأي، ليس هناك مبرر، بالطبع، لماذا ينبغي أن يشبه الإحساس المعين الموضوع الخارجي الذي «يضغط» (إذا شئنا استخدام مصطلح هوبز) على عضو الإحساس. والواقع أن هوبز لم يعتقد أنهما متشابهان بالضرورة. فطالما أن كل مايوجد بالفعل في العالم الخارجي هو المادة، وكل ما يتغير هو الحركة، فإن المادة لا تمتلك في الحقيقة سوى الصفات التي تنسبها الفيزياء إليها. ولو أن هوبز ذهب إلى أن الإحمرار صفة موجودة، بالفعل، في الموضوع الأحمر الذي ندركه، فإن هذا الإحمرار لا يمكن أن ينفصل عنه، على نحو ما تفعل المرآة في حالة الإنعكاس. وإذا كان الصوت جزءاً من موضوع ما بالفعل، فإننا لا نستطيع أن نسمعه في أي مكان آخر، كما في حالة صدى الصوت. ولذلك فإن اللون، والصوت، والرائحة، والحرارة، وما شابهها، هي مشاعر بداخلنا ينتجها مخنا استجابة لمنبهات تثيرها موضوعات مادية، ويطلق عليها هوبز اسم «المشاعر»، «المظاهر»، و«الخيالات». وهي مظاهر ذاتية ـ ويسميها لوك وفلاسفة لاحقون عليه «صفات ثانوية» تمييزاً لها عن «الصفات الأولية»، التي تلازم بالفعل موضوعاً فيزيائياً. وسيكون من المناسب أن نستخدم مصطلح الصفات الأولية والصفات الثانوية لهذا التمييز، الذي ظهر لأول مرة في كتاب نشره جاليليو، ثم ديكارت بعد ذلك، قبل أن ينشر هوبز أي شيء في هذا الموضوع. لقد وصل كل من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بصورة مستقلة إلى هذا التمييز، الذي افترضه تطور الفيزياء بصورة واضحة.

وفكرة هوبز غامضة فيما يتعلق بالطبيعة الواقعية للصفات الثانوية. فمن حيث إنه فيلسوف مادي بالمعنى الدقيق، يجب عليه أن يصر، ويبدو أنه يحاول أن يفعل ذلك بالفعل في بعض الأحيان، على أنها ليست سوى حركات فيزيائية في المخ. وعندما يسميها، من ناحية أخرى، «مظاهر»، و«خيالات»، يبدو أنه يستنتج أنها ليست بالفعل حركات على الإطلاق. ومن ثم إذا لم تكن حركات، فإنه يتحتم على هوبز أن يسلِّم بأن شيئاً ما موجود، على الأقل في الخيال البشري، ليس بالفعل مادة وحركة. وفي الفقرات التي يميل فيها إلى هذا الرأي لا يكون فيلسوفاً مادياً بالمعنى الدقيق، ويشبه الموقف الذي أطلق عليه «هكسلي Huxley في القرن التاسع عشر اسم «مذهب الظواهر الثانوية» Epiphenomenalism. وهو مذهب يرى أن الوعي لا يمكنه أن يتحد مع المادة أو الطاقة، ولكن يصر على أنه نتاج ثانوي لحركات فيزيائية بدون فاعلية علِّيه خاصة به؛ أي أنه مجرد «طنين» للمخ بدون أي أهمية علمية أو فلسفية أياً كانت](١٣).

وعبثاً يحاول هوبز أن يفسر العمليات الذهنية الأخرى استناداً إلى أساس المذهب المادي الآلي، أو مذهب الظواهر الثانوية؛ إذ لابد من تحديد واحد منهما في هذه الحالة، والمذهبان لا يختلفان اختلافاً كبيراً بالنسبة لمعظم الأغراض. إن الخيال، كما يقول: «حس ذابل». وكما أن الأمواج التي تحركها الرياح تستمر بشدة تتناقص لفترة قصيرة بعد أن تنتهي العاصفة، فكذلك تستمر الحركات في المخ بخفوت متزايد. فبعد أن يتوقف المثير الذي أحدثها، تتحول هي أو تؤدي إلى ظهور صور ذهنية Images.

ويمكن تمييز الصور الذهنية عن الإدراكات الحسية المباشرة بسبب خفوتها. ولذلك فإن «الحس» (الإحساسات) يذبل، ويتحول «الحس» «الذابل، القديم، الماضي» إلى ذاكرة. وترتبط أحياناً القطع الصغيرة الذابلة من الحس في الخيال بطرق مختلفة أكثر من تلك القطع التي كانت معطاة في الأصل، كما في حالة «القنطورس» الذي يتكون من أجزاء من الإنسان والحصان[1]. ويمكن تفسير الأحلام Dreams والرؤى بتلك الطريقة، بالإضافة إلى المعتقدات الخرافية في الجان، والأشباح، والعفاريت، وقوى السحر، فهي تنشأ عن الاضطرابات العضوية الداخلية، ونتيجة لذلك يختلط الخيال بالحس. (ويُحمد لهوبز هنا أنه قدم تفسيراً طبيعياً لظواهر يؤمن بها كثير من الفلاسفة المعاصرين، كما يعتقد فيها كل شخص في الغالب).

ويرى هوبز أن سلسلة التفكير في الإنسان، أو الحديث الذهني، التي نطلق عليها اسم «تداعي الأفكار» Association of ideas، ترجع إلى حركات في مخه. وقد تكون غير موجهة، بدون قصد، ولا تدوم، كما في المحادثة العارضة. ويرى هوبز أنه يمكن حتى في تلك الحالات تعقب الارتباط العلي أحياناً، ويقدم لنا مثالاً هو الحالة التي أدت فيها المحادثة التي جرت حول خيانة شارل الأول في الحرب الأهلية بشخص إلى أن يسأل عن قيمة البنس الروماني. «لأن فكرة الحرب جلبت معها فكرة تسليم الملك لأعدائه، واستدعت هذه الفكرة فكرة تسليم المسيح، واستدعت هذه الفكرة مرة أخرى فكرة التفكير في الثلاثين بنس، التي كانت ثمناً لتلك الخيانة[2]، وأعقب بالتالي ذلك السؤال الخبيث،

---

(١) القنطور Centaur مخلوق في الأساطير اليونانية نصف جسده الأعلى على هيئة إنسان، والأسفل هيئة حصان، يعيش أساساً في تساليا في الغابات وقمم الجبال (قارن كتابنا: معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الأول ص ٢٥٣ (المراجع).

(٢) تقول الأناجيل أن يهوذا الأسخريوطي احد حواري المسيح خانه وأسلمه إلى الرومان مقابل ثلاثين قطعة من الفضة (أو ثلاثين بنساً) ومن هنا جاءت سلسلة الأفكار التي ربطت بين اتهام الملك شارل الأول بالخيانة وقطع الفضة أو البنسات الرومانية (المراجع).

وكان كل ذلك في لحظة من الزمان ـ أعني كان أمراً سريعاً بالنسبة للتفكير»[١٤]. ولذلك استبق هوبز مذهب تداعي الأفكار، الذي لعب دوراً هاماً في التطور اللاحق للفلسفة وعلم النفس في بريطانيا.

الحديث الذهني قد يكون متواصلاً، تنظمه رغبة ما وقصد ما، توجهان مساره إلى غاية ما؛ فالشخص الذي يبحث عن شيء فقده، ويعود بذاكرته من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان، محاولاً أن يتذكر أين ومتى كان معه هذا الشيء. أو الشخص الذي يرغب في أن يعرف نتائج فعل مقترح، ويقارنه بأفعال مماثلة في الماضي، فإنه قد يبحث عن الوسيلة التي أحدثت نتيجة متخيلة، أو أننا قد نتخيل جميع النتائج الممكنة التي يمكن أن يؤدي إليها شيء ما، لو أنه كان ملكاً لنا. فالحاضر هو وحده الذي يكون له وجود في الطبيعة، أما «الماضي» فلا وجود له إلا في الذاكرة، أما الأشياء التي «ستحدث» [في المستقبل] فليس لها وجود على الإطلاق؛ فالوجود «المستقبلي» ليس سوى اختلاق العقل، الذي يطبق نتيجة أفعال الماضي على الأفعال الحاضرة، التي من المؤكد أنه قام بها، وكانت، تقريباً، في تجربته، لكن ليس بيقين كاف.

ومن الطبيعي أن يكون أفضل متنبىء هو أفضل مخمن، وأفضل مخمن هو ذلك الذي يكون دارساً وضليعاً في الموضوعات التي يقوم فيها بالتخمين، بحيث تكون لديه «إشارات» تمكنه من التخمين[١٥].

ويبدو أن هوبز لم ير شيئاً في كل الأحاديث الذهنية سوى حركات آلية في المخ. فهو يشير بصراحة إلى أن هذه الأحاديث قد تنظمها غاية مستقبلية، أو تدبير في ذهن الشخص. وتشكل مسألة كيف يمكن أن تكون الإشارة حركة آلية خالصة صعوبة، يبدو أن هوبز لم يدركها، ولم يستطع أي فيلسوف آلي مادي أن يفسرها.

وتعد عمليات الشعور والإرادة حركات في الجسم أيضاً. وثمة نوعان من الحركة خاصة بالحيوانات والناس وهما: الحركة الحيوية Vital، والحركة الإرادية Voluntary مثل «المشي»، و«التحدث» أو «تحريك» أي عضو من أعضائنا بطريقة نتخيلها في أذهاننا[١٦]. والخيال هو أولاً البداية الداخلية لكل حركة إرادية؛ وتسمى الحركة الإرادية، في المبادرة، داخل الجسم، قبل أن تصبح مرئية للملاحظة الخارجية «بالجهد» Endeavor (النزوع Conatus). هذا الجهد، عندما يكون في اتجاه الشيء الذي أثاره، يكون شهوة في حالات

مثل الجوع أو العطش، أو رغبة desire في حالات أخرى. ويسمى الجهد، عندما يكون بعيداً عن موضوع ما «النفور». ويقال أن الناس يحبون ما يرغبونه، ويكرهون الموضوعات التي ينفرون منها. والفرق الوحيد هو أننا نعني باستمرار بالرغبة والنفور غياب الموضوع، ونعني في الأعم الأغلب بالحب والكراهية وجوده. وأياً كان موضوع رغبة أي إنسان فإنه يسميه «خير»، وأياً كان موضوع نفوره فإنه يسميه «شر». وعندما تدرك الحواس موضوعاً ما، تنتج حركة من عضو الإحساس وتنتقل إلى المخ، وعندما تنتقل حركة أيضاً من أعضاء الحس إلي القلب، فإن القلب يستجيب بمجهود من الرغبة أو النفور. وعندما يتم إشباع الرغبة أو النفور نشعر بلذة pleasure، وعندما يتم إعاقتهما نشعر بألم displeasure. وبالتالي، فإن الخير هو اللذة، والشر هو الألم. ولذلك فإن هوبز من أنصار مذهب اللذة Hedonist، إن شئنا أن نتحدث بدقة (وكلمة Hedonist مستمدة من الكلمة اليونانية Hedone، أي لذة)، فهو يوحد بين الخير واللذة، ويوحد بين الشر والألم. وهو من أنصار مذهب اللذة الأنانية أيضاً، لأنه لا يعرف الخير إلا عن طريق الفرد. ويسمى هوبز، في سيكولوجيا الجهد، الرغبة الأخيرة أو النفور الأخير في عملية التروي، تلك العملية التي تسبق مباشرة الفعل العلني، «الإرادة» Will.

وهكذا ينظر هوبز إلى كل العمليات الذهنية على أنها حركات للجزيئات الفيزيائية في الجسم. وليس وصفه لها، بالطبع، تفسيراً آلياً عن طريق ذرات وجزيئات ـ ولم تستطع الفسيولوجيا والفيزياء حتى اليوم أن تقدما تفسيراً مقنعاً عن طريق تلك المصطلحات، دع عنك أن تفعل ذلك في عصره، بل إن تحليله للسلوك البشري يقوم بالفعل على الاستبطان (التأمل الذاتي) مستلهماً اقتناعه بأن تلك العمليات هي أساساً آلية ومادية في تكوينها. والوظيفة التي ينسبها للقلب تنبأ ـ على الأقل ـ بالدور الكبير الذي نعرف الآن أن العمليات الحشوية والجهاز العصبي السمبثاوي تقوم به في ميادين: الشعور، والانفعال، والإرادة.

ولا يستطيع فيلسوف القرن العشرين أن يغفل الإعجاب بدقة هوبز في تحديد العمليات السيكولوجية من منظور الحركة. فهو لا يمكن أن يقال عنه أنه، كفيلسوف، مسئول عن عدم الدقة التي ترجع إلى النمو الناقص للفسيولوجيا في عصره. فهو يكشف ما في المسائل الأساسية من مزايا وعيوب من وجهة نظر فلسفية، أي في النظرات الآلية للحياة العضوية وللسلوك البشري. إنه ينظر بصورة صحيحة إلى الإنسان على أنه حيوان

مزود ببناء عضوي جسمي مكون من مادة متحركة، ويدفع وصفه بقدر ما يستطيع من تلك الوجهة من النظر. وما أخفق في رؤيته هو أنه ليس هناك بناء عضوي حيواني يعمل بنفس الطريقة التي تعمل بها المادة غير العضوية. أما القول بأن الحيوان يناضل من أجل الوجود، فهو مسألة يدركها هوبز، ويدرك أيضاً أنه يمتلك رغبات وصنوفاً من النفور. ولكنه فشل في أن يدرك أن ذلك النضال يتضمن تصميماً من نوع يختلف عن ذلك النوع الذي يحدث في العالم غير العضوي. فهو يتغاضى عن التعاون بين أعضاء الجسم المختلفة، أعني الطريقة التي يحدد بها الكل الأجزاء ويتحدد هو أيضاً عن طريق كل جزء. ولم يضع في اعتباره ـ بقدر كاف ـ الانتباه الاختياري، أعني توقعات المستقبل وذكريات الماضي التي تعطي للإرادة والقصد البشريين طابعاً مختلفاً عن ردود الأفعال الفيزيائية الخالصة. ولقد تُركت هذه المسألة لديكارت وليبنتس لكي يقراها. مع أن الإنسان، مع كل ذلك، حيوان، مؤلف من مادة، ويخضع لقوانين الرياضيات والفيزياء. ولقد أدرك هوبز كل ذلك، وطور مضامينه حتى ولو كان في هذا التطوير قدر من المبالغة، ويعرف أولئك الذين يكرهون منا المذهب المادي والمذهب الطبيعي أنهم يوجهون الانتباه إلى جوانب أساسية من الواقع الذي يجب أن تضعه الفلسفة في الاعتبار.

٤ ــ الأخلاق والفلسفة السياسية

يرى هوبز أن كل إنسان، في حالة الطبيعة، تلك الحالة السابقة على تكوين الدولة السياسية، كان يبحث عن بقائه، وإشباع رغباته الخاصة بلذات أنانية، مثل المغنم والمجد. ولا وجود للأخلاق كما نعرفها. ولكل واحد الحق الكامل فيما يستطيع الحصول عليه والمحافظة عليه. لا وجود لشيء مثل القانون أو الظلم. والنتيجة الحتمية لذلك هي «حرب الكل ضد الكل»؛ لأن الناس إما أن يكونوا في حالة حرب فعلية بصورة مستمرة، أو يكونوا في خوف دائم من أن يهاجم بعضهم بعضاً. لأن الحرب لا تكمن فقط في القتال، بل تكمن أيضاً في الخوف الدائم والاستعداد للصراع؛ «وكما أن طبيعة الطقس المطر العاصف لا تتمثل في وابل من المطر ينزل مرة أو مرتين، بل في استمرار سوء الطقس لعدة أيام، فكذلك الأمر بالنسبة للحرب لا تتمثل في القتال الفعلي، بل في الميل للقتال في جميع الأوقات التي لا يكون فيها العكس مضموناً»[١٧]، ليس هناك معنى للأمان،

وليس هناك حافز على الصناعة. الكل في خوف وفقر دائمين. ولابد أن تكون الحياة البشرية «منعزلة»، فقيرة، بدائية، وحشية، قصيرة الأمد». أماما إذا كان هوبز يعتقد أن تلك الحالة كانت موجودة بالفعل، وأنها حالة تاريخية، فذلك أمرمشكوك فيه، فهو يقول من المحتمل أنها لم تكن عامة أبداً. ولكنه يعتقد أن حالة قريبة من حالة الطبيعة يمكن ملاحظتها بين الهمج، ولكنها متضمنة في سلوك الإنسان المتمدين، وإذا شك أي شخص في ذلك «فدعه بالتالي يتأمل ذاته؛ فهو عندما يقوم برحلة، فإنه يسلِّح نفسه ويحاول أن يسافر مع رفيق جيد، وعندما يذهب إلى النوم، فإنه يغلق أبوابه بإحكام، وحتى وهو بداخل منزله، يغلق خزائنه... ألا يتهم هو البشرية بأفعاله تلك على نحو ما فعلت أنا عن طريق كلماتي؟»[١٨].

وفضلاً عن ذلك، فإن العلاقات الدولية هي باستمرار في تلك الحالة (حالة الطبيعة)؛ «ففي جميع الأزمنة يكون الملوك وأصحاب السلطة العليا، في يقظة تامة، وفي حالة استنفار ووضع الجلاد، شاهرين أسلحتهم مصوبة تجاه بعضهم البعض، وأعينهم مركزة على بعضهم البعض، أي أن حصونهم، وجنودهم، وبنادقهم، متمركزة على حدود المملكة، وأعين الجواسيس مركزة باستمرار على جيرانهم»[١٩]. إن القوة والاحتيال هما الفضيلتان الأصليتان في العلاقات بين الدول، على الأقل في وقت الحرب؛ ويبدو أن هوبز يتفق مع ماكيافيللي في هذه المسألة.

إن الناس يرغبون بصورة طبيعية في السلام والأمن، والهروب من البؤس والفزع من حالتهم الطبيعية. فدفعهم ذلك إلى تأسيس دولة تقوم على رضا متبادل، يوافق فيها كل فرد على طاعة أوامر صاحب السيادة، الذي يكون رجلاً واحداً وخلفاءه (النظام الملكي)، أو مجموعة من الناس (الارستقراطية أو الديمقراطية، وفقاً لحجم المجموعة). وكان صاحب السيادة في انجلترا فرداً واحداً. وسلطة صاحب السيادة مطلقة، وهو لا يمكن أن يرتكب خطأ يمكن أن يخضع بسببه للمساءلة من الناحية القانونية؛ فهو ليس مسئولاً إلا أمام الله وضميره. ويتعهد الآخرون بطاعته، وهو لم يتعهد لهم بشيء. بل له سلطة سن القوانين، وتعيين القضاة، وإعلان الحرب والسلام، وتوقيع العقوبات، وتحديد دين الدولة. وجميع رعاياه تطيعه، وإلا كان هناك صراع، وحرب، وعودة إلى بؤس حالة الطبيعة. ولما كانت الدولة قد تكونت بوصفها مصلحة أنانية فردية، فإن «خضوع رعايا لصاحب السيادة يجب أن يفهم على أنه يدوم ما دام يملك من القوة المستمرة ما يمكنه من حمايتهم وليس

أطول من ذلك»، فإذا فقد قوته وهزمه صاحب سيادة آخر، وخضع له، فإن خضوع رعاياه يتحول إلى المنتصر. «لكنه إذا وضع في السجن، أو لم تكن له الحرية في بدنه، فلا يفهم من ذلك أن عليه أن يتخلى عن حق السيادة، وعليه يكون رعاياه ملزمين بطاعة الحكام الذين كانوا يجلسون على العرش من قبل، ولا يحكمون باسمهم هم، بل يحكمون باسمه هو»(٢٠).

تقوم فلسفة هوبز الأخلاقية والسياسية على مذهبي الأنانية واللذة تماماً. فالناس يسلكون ويجب أن يسلكوا وفقاً لمصالحهم الخاصة فحسب. لقد كان للمرء في حالة الطبيعة حق طبيعي في أن يفعل ما يحلوله، وأن يمتلك ما يمكن أن يستولى عليه ويحوزه من الآخرين. غير أن القانون الطبيعي يختلف تماماً عن الحق الطبيعي.

فالقانون الطبيعي هو فكرة أو قاعدة عامة يكتشف الإنسان عن طريق عقله أن من مصلحته طاعتها، ومن ثم فهو ملزم بأن يفعل ذلك (فالمصحلة والواحب الأخلاقي هما شيء واحد في هذا المذهب الطبيعي الأخلاقي). والقانون الطبيعي والأساسي الأول هو أن الناس ينبغي عليهم أن «يبحثوا عن السلام ويتبعونه». وينتج عن ذلك القانون الثاني وهو«ينبغي أن يكون لدى الإنسان الرغبة فى السلام، عندما يكون لدى الآخرين نفس هذه الرغبة، وأن تكون لديه الرغبة في الدفاع عن نفسه عندما يجد أنه لابد أن يفعل ذلك، وأن يتنازل عن هذا الحق (الطبيعي) في ملكيته لجميع الأشياء، وأن يقنع بذلك القدر من الحرية إزاء الآخرين الذي يسمح به للآخرين إزاءه». وذلك هو تفسير هوبز الطبيعي للقاعدة الذهبية[1]. ويحدث التخلي المتبادل والإرادي عن الحقوق الطبيعية عن طريق اتفاق أو عقد. ولذلك، يعد هوبز واحداً من الأوائل الذين أعلنوا في العصور الحديثة أن الدولة تدين بأصلها إلى العقد الاجتماعي. أما القانون الثالث فيقول: «ينبغي أن يلتزم الناس بتنفيذ ما يبرمونه من عهود» التي بدونها تصبح العقود، بالطبع، عديمة الجدوى. ويتبع ذلك عشرة قوانين طبيعية أخرى وهي: الالتزام بالإرادة الخيرة، التكيف المتبادل، العفو عن التائب، العقوبات لا تكون إلا من أجل إصلاح المعتدين أو ردع الآخرين، وليس من أجل الانتقام، الامتناع عن إزدراء أو كراهية الآخرين، الأعتراف بأن جميع الناس متساوون،

---

(١) يقصد بالقاعدة الذهبية «عامل الآخرين بما تحب ان يعاملوك به» وهي نفسها ما ذكره السيد المسيح «وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا انتم أيضاً بهم» انجيل لوقا ٦:٣١ (المراجع).

امتناع الإنسان عن الاحتفاظ بأي حقوق لنفسه دون غيره، أي ينبغي على المرء أن لا يرضى لنفسه أن يحتفظ بأي حق لا يرضى أن يحتفظ به كل إنسان آخر لنفسه، التوزيع العادل أو بالنسب الصحيحة للخيرات التي تكون ملكاً للجميع، السلوك الآمن، وحل المنازعات عن طريق الجهة القضائية. «وقوانين الطبيعة تلك قوانين ثابتة وأبدية؛ لأن الظلم، ونكران الجميل، والتكبر، والكبرياء، والبغي، والمحاباة، وغيرها، لا يمكن أن تكون على الإطلاق أموراً مشروعة وقانونية. لأنه لا يمكن مطلقاً القول بأن الحرب يمكن أن تحافظ على الحياة، وأن السلام يدمرها»[21].

ولذلك يستنتج هوبز مذهباً شاملاً بصورة ملحوظة لأخلاق اجتماعية من أسس طبيعية خالصة، يرتكز على مذهب اللذة الأناني. ومن المحتمل أن تتسق مثل هذه الأخلاق مع الميتافيزيقا المادية. غير أن هوبز قد وصل إلى تلك الأخلاق، لا عن طريق دراسة حركات في المخ والقلب، وإنما عن طريق تحليل البواعث البشرية من خلال الملاحظة والاستبطان، وصياغة قواعد للسلوك في سلسلة من قضايا تم استنباطها من مقدمات أنانية[1].

٥ ـ أثر هوبز

من الصعب تقدير أثر هوبز على تاريخ الفلسفة الحديثة. فقد كان له مناصرون قلة يؤيدون مذهبه، إن كان هناك أحد يعترف بذلك. وبينما نجد الكثير من الكتب في جيله والجيل الذي تلاه مباشرة تعلن دحضها «للهوبزيين»، وإن كان من المشكوك فيه أن يكون هؤلاء الأشخاص قد وجدوا بالفعل. لقد آمن البيورتان بحق الناس في رغبتهم في أن يختاروا ويغيروا شكل حكومتهم في الدولة والكنيسة. وأكد آل ستيورات وأنصارهم أن كلاً من الدولة والكنيسة تدينان بأصلهما وسلطتهما لمؤسسة إلهية. ولم ترق آراء هوبز في تلك الموضوعات لأي شخص في القرن الذي عاش فيه هو. وفي الجيل الذي جاء بعد وفاته أثبتت ثورة ١٦٨٨ أنه يمكن للناس أن يغيروا دستور الدولة دون أن يسبب ذلك خلطاً

---

(١) وجهة النظر التي ترى أن الأخلاق عند هوبز تقوم على سيكولوجيا الأنانية وعلى مذهب اللذة شاعت ربما من تحليلات الأسقف بطلر لبعض الأمثلة التي ذكرها هوبز من الانفعالات... الخ. لكن هناك وجهة نظر أخرى ترى أن الأخلاق عند هوبز تقوم على الواجب، ووجهة نظر ثالثة تقول أنها تقوم على العقل... الخ (راجع ذلك كله في كتابنا: هوبز فيلسوف العقلانية ـ الفصل الأول من الباب الرابع (المراجع).

واضطراباً عاماً، أي أن رعايا الدولة يكونون مسئولين عن القواعد التي يمكن أن تقرها من الناحيـة الأخلاقيـة، وأن الحرية الفـردية في مسائل الدين، والكلام، والـنشر، والأنشطة الأخرى، يمكن أن يسمح بها، ويجب أن يسمح بها للمواطنين في أي بلد مستنير.

ولم يظهـر المذهب المادي الآلي عند هوبز لا في عـصـره ولا في أي عصـر لاحق، مقنعاً عند مـعظم الفلاسفة. ولم يكن مذهـبه الأناني ومذهبه في اللذة أكثـر إقناعاً وإيفاء بالغرض. فـالمذهب الأناني ليس صحيحـاً بصورة كلية، على الرغم من للإنسـان مصالح أنانية بالفعل، كما أن الإنسان، كما يقـول هوبز، كثيراً ما يكون ذئباً لأخيه الإنسان؛ لأن الإنسان يجب أن يمتلك بعض الدوافع الاجتماعيـة، وإلا لما استطاع، كما يفترض هوبز أنه فعل، أن يدخل في عهود واتفاقات مع أقرانه تقوم على ثقة متبادلة. وكذلك الأمر بالنسبة للمذهب اللذي، أعني أنه ليس صحيحاً بصورة كليـة، في حكم أكثر الفلاسفة المحدثين، الذين يعتقدون أن الإنسـان يمتلك رغبات بالنسبة لموضوعـات أخرى غير اللذة. ولا يمكن إنكار أن للجدال اللذّي تاريخاً طويلاً ولم ينته بعـد. وعلى أية حال، إن تأكيد هوبز، كان على مذهب الأنانية أكثر من تأكيده على مذهب اللذة، ولـم يكن ذا أهمية بصورة نسبية في تاريخ الأخلاق التي تقوم على مبدأ اللذة.

وعلى الرغم من ذلك دُرِس هوبز باسـتمرار وأُعطى الآن بوجـه عام مكانة بين كـبار فلاسـفة العـصور الحديـثة. ويلاحظ أن منهجـه كان أكـثر تقـدماً من المذهب التـجريبي الاستـقرائـي الضيق عند بيكون، مع إعطائـه مكاناً للاستـدلال الرياضي والاستنبـاط من تعريفات دقيقة. كما أنه كان محقـاً في محاولته لإرساء فلسفة على علم طبيعي، وتطوير علاقة داخلـية بين الطبيعـة غير العضـوية والناس من حيث إنهم أفراد تقوم السيكولوجيا بدراستهم، ومـن حيث هم أناس منظمون بداخل دولة. وعلى الرغم من أن مـذهباً مادياً آلياً خالصاً لا يكون كـافياً أو مقنعاً، فقد كان من الضـروري أن يظهر شخص يعمل على تطوير مضامين هذا الموقف تطويراً كاملاً بقـدر الإمكان. وفضلاً عن ذلك، فإن القول بأن ما يوجد في المادة ويتغير هو الحركة، هو قول صحيح بمعنى ما أو آخر. وصحيح أيضاً أن العمليات الذهنية البشـرية تتطور استجابة لمنبهات خارجية، وأنهـا تفسر التجربة التي يمكن تحصيلها على هذا النحو، وفـهمها بعـد ذلك. لقد قام هوبز بمجـهود طيب لكي يخلص الأخلاق من اللاهوت ويؤكـد أنه يجب تعريف الخير والشـر عن طريق ما تحققـه الرغبات البشرية أو ما لا تحقـقه. لقد رأى أن الدولة تعبر عن مصالح بشرية مشـتركة واتفاق عام،

حتى لو لم يقـدر النتائج الكاملة لهـذه الحقيـقة. وعندما لا يكون من المـكن بلوغ الفهم المتبادل، كـما هي الحال للأسف الشديد فـي العلاقات الدولية، فإن الأحـوال اليوم تكون تقريباً سيئة كما صورها هوبز.

References

Life and Personality:

John Aubrey, Brief Lives, edited by A. Clark.

Leslie Stephen, Hobbes, Chap. I.

Thomas Hobbes, Latin Works, edited by Molesworth, Vol. I.

Selections:

F.J.E. Woodbridge, Hobbes-Selections (Scribners).

M. W. Calkins, Hobbes-Selections (Open Court).

G. Kennedy, Bacon-Hobbes-Locke (Doubleday).

B. Rand, Modern Calssical Philosophers.

Works:

The Leviathan (numerous popular editions).

Works, edited by Molesworty.

Interpretations:

Leslie Stephen, Hobbes.

John Laird, Hobbes.

George Croom Robertson, Hobbes.

A.E. Taylor, Thomas Hobbes.

W. A. Dunning, A History of Political Theories from Luther to Montesquieu.

F. Tönnies, Thomas Hobbes: Leben und Lehre.

H. Höffding, History of Modern Philosophy, Vol. I.

ديكارت

ينحدر ديكارت (Descartes, Cartesius) (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) من أسرة ميسورة الحال من صغار الأشراف والموظفين المدنيين في مقاطعة «التورين». ولأنه أظهر في طفولته ذكاء ملحوظاً، قام والده الفطن بإرساله إلى مدرسة «لافليش» اليسوعية الشهيرة، التي أسسها هنري الرابع، حيث تلقى تدريباً شاملاً في علم عصره. ولما كان ضعيف البنية، لكنه أظهر مواهب ملحوظة، فقد سُمح له بمزايا غير عادية، وسُمح له بأن يدرس بطريقته الخاصة. ثم كوّن بعد ذلك عادة وهي أن يقوم بمعظم عمله الهام وهو مضجع في الفراش صباحاً، وأن يدرس ويتأمل بنفسه، وقد استمرت تلك العادة طوال حياته حتى ذهب إلى السويد. وبتلك الطريقة قال إنه يستطيع أن يهضم أفكاره بعمق أكثر، ويصل إلى الوضوح والتميز. لقد كان ديكارت مفكراً مستقلاً دائماً، أولى قيمة ضئيلة للمناقشات الشفهية مع الآخرين، على الرغم من أنه رحب باعتراضات مراسليه، استطاع أن يرد عليهم كتابةً في أوقات فراغه بعد تفكير مناسب. وشعر في السنوات الأخيرة بحب غامر نحو أساتذته اليسوعيين في مدرسة لافليش، وسعى إلى أن يحوز على رضاهم عن فلسفته. غير أنه كان يشعر في الوقت الذي ترك فيه مدرستهم بأن تعليمهم لا يختلف كثيراً عن الفلسفة الاسكولائية، ولا يقدم منهجاً مقنعاً لاكتشاف حقيقة جديدة.

وبعد أن أتم ديكارت دراساته في لافليش عام ١٦١٤، دخل حياة المرح واللهو؛ حياة النبلاء الشباب من طبقته الاجتماعية في باريس، غير أن ذوقه كان عقلياً حتى إن صنوف اللهو والتسلية لم تلق منه اهتماماً. إن الخلاعة لم ترقه، على الرغم من أنه يقال أنه أحرز نجاحاً في تلك الأشكال من القمار التي ساعدته فيها مقدرته الرياضية وبرودة الحساب. لقد تعلّم المهاجمة والدفاع بمهارة، وكتب بوصفه اسكولائياً، رسالة في الموضوع. لكنه سرعان ما ملّ حياة الفراغ عند النبلاء، والتحق بالخدمة العسكرية في بلاد أجنبية حباً لفرنسا، لكي يعرف الكثير عن الحياة وعن العالم(١). ولقد أعطى له وضعه كمتطوع بدون أجر، يقوم

(١) اشترى له أبوه وظيفة ضابط على عادة النبلاء في ذلك الوقت. وأصبح ديكارت في عام ١٦١٨ ضابطا بجيش موريس دي ناسو الهولندي حليف فرنسا، وعاش في مدينة بريدا بهولندا، وتعرف هناك على «إسحق بيكمان» الذي كان له أثر كبير في حياته (المراجع).

بخدمة أمراء لم يكن من رعاياهم، حرية في أن يدرس أكثر مما كان يعطي للجندي من فراغ للدراسة في العادة. ويبدو أن اهتمامه في ذلك الوقت كان ينصب أساساً على الرياضيات، وتطبيقها على العمليات العسكرية. وقد وقع الحدث الأكثر أهمية الذي حدث إبان السنوات التي كان يعمل فيها جندياً في العاشر من نوفمبر عام ١٦١٩، عندما لم تضغط عليه الواجبات العسكرية، فقضى يوماً بأكملة في حجرته الدافئة المريحة، مستغرقاً في التأمل. والظاهر ـ فيما يبدو ـ أنه قدَّم عندئذ صورة مجملة لقواعد المنهج الذي ستقوم عليه فلسفته، كما قدَّم صورة مجملة للرياضيات عنده. وكان منهجه في الفلسفة، طوال حياته، محاكاة للرياضيات.

وبعد أن تقاعد عن الخدمة العسكرية عام ١٦٢١ وقضى سنتين في الترحال، باع الأملاك التي ورثها، ووجد أن لديه دخلاً كافياً يعيش عليه في رغد، وقرر بصورة حاسمة أن يكرس بقية حياته للكتابة في موضوعات فلسفية ورياضية وعلمية. وهذا ما فعله، في الأعم الأغلب، في باريس حتى عام ١٦٢٩، عندما رجع إلى هولندا، البلد الوحيد تقريباً في أوربا التي يستطيع الباحث أن يعمل فيها سراً، ولا يقلقه الزوار المحبون للاطلاع والمضطهدُون الدينيون. ومكث هناك عشرين سنة، وأصبح أكثر الفلاسفة والرياضيين شهرة في عصره. وفي عام ١٦٤٩ دعته «كرستينا»، ملكة السويد الشابة، إلى بلاطها لكي يعلمها فلسفته. ولقد كان مناخ الشتاء القارس محنة قاسية بالنسبة لفرنسي ذي دم حار، لا سيما وأن الملكة اختارت الساعة الخامسة صباحاً لدروسها مع الفيلسوف. مما أدي إلى إصابته ببرد شديد في الرئتين وتوفى في العام التالي (عام ١٦٥٠).

٢ ـ المنهج

أصبح ديكارت مقتنعاً في فترة مبكرة، مثل بيكون، بأن الاحتياج العظيم في الفلسفة هو صياغة منهج دقيق ومثمر للبحث. غير أن ديكارت فهم المناهج التي يستخدمها بالفعل الرياضيون وعلماء الطبيعة على نحو أفضل. وقد كان ديكارت نفسه رياضياً بارعاً ومرموقاً، ومكتشفاً الهندسة التحليلية. وقد انتهى إلى أنه يمكن ابتكار منهج للفلسفة يشبه المنهج الذي يستخدمه في الهندسة بنجاح. ويجمل في الجزء الثاني من كتابه «مقال عن المنهج» Discourse on Method بطريقة مبسطة أربع قواعد يحددها كالآتي : ـ

١ ـ «لا أقبل شيئاً على أنه حق، ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك، أي يجب أن أتجنب التسرع وعدم التشبث بالأحكام السابقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شك».

٢ ـ «أن أقسم كل واحدة من المشكلات التي أبحثها إلى أجزاء كثيرة بقدر المستطاع، وبمقدار ما يبدو ضرورياً لحلها على أحسن الوجوه».

٣ ـ أن أرتب أفكاري، فأبدأ بالأمور الأكثر بساطة وأيسرها معرفة، حتى أصل شيئاً فشيئاً، أو بالتدريج، إلى معرفة أكثرها تعقيداً، مفترضاً ترتيباً، حتى لو كان خيالياً، بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضاً».

٤ ـ «أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً»[١] (ويجب أن نلاحظ أن ديكارت فيلسوف عقلي بصورة صارمة في تأسيس منهجه).

وسرعان ما يلاحظ القارىء أن هذه القواعد تشير إلى الإجراءات التي تتبع في حل مشكلة أصلية في الهندسة. وقد أسهب ديكارت فيما بعد في القواعد الإحدى والعشرين من أجل توجيه العقل (تنظيم وتوجيه العقل) التي نشرها في مخطوطة تداولها أصدقاؤه، والتفت إليها ليبنتس ولوك، ولابد أنه كان لها تأثير ملحوظ عليهما وعلى آخرين غيرهما.

ولا يعرف القارىء أن عدم قبول شيء على أنه حق يعني بالنسبة لديكارت أن القضية لابد أن تكون واضحة Clear ككل، ومتميزة distinct أيضاً في تفصيلاتها وعلاقاتها[٢]. ويفهم العقل القضايا الواضحة والمتميزة بطريقة حدسية، مثلما يفهم بديهيات الهندسة، مثلاً، إذ لا شيء تدركه الحواس بصورة مباشرة يكون واضحاً ومتميزاً بهذه الطريقة، فالحدس Intution، وليس الإحساس، هو المصدر الأول للمعرفة. ولذلك، فإن ديكارت فيلسوف عقلي، وليس فيلسوفاً تجريبياً. إن كل خطوة منفصلة في سلسلة النظريات الهندسية يُنظر إليها على أنها صادقة بصورة حدسية في الوقت الذي تتم فيه البرهنة عليها. وتؤلف سلسلة من حدوس كتلك برهاناً. وعندما لا يستطيع العقل أن يضع أمامه في وقت واحد كل التفصيلات في سلسلة طويلة من البراهين بوضوح وتميز، يستطيع أن يتذكر أن كل خطوة منفصلة سبق أن فُهمت فيما سبق بطريقة حدسية، وأنها تتبع بعضها بعضاً في نظام منطقي دقيق. وفي النهاية ينبغي على المرء أن يقوم بمراجعة البراهين بدقة حتى يصبح على يقين بصورة مطلقة بأنه رأى كل خطوة بصورة حدسية، بوضوح وتميز، ولم يتم

إغفال شيء، أو أخذ شيء كأمر مسلم به. ولا يمكن أن تكون سلسلة البرهان أقوى من أضعف حلقة فيها.

ولما كانت الأفكار الواضحة والمتميزة التي تقوم عليها كل معرفة يقينية، لا يتم التوصل إليها عن طريق الملاحظة الحسية، فإن مصدرها لابد أن يوجد في الأفكار الفطرية. ويذكرنا هذا المذهب بنظرية التذكر عند أفلاطون إلى حد يدعو إلى الاعتقاد بأن تلك الأفكار فطرية في العقل ولها صحة خاصة بها تفوق الملاحظة الحسية، غير أنه ليس هناك افتراض عند ديكارت أنها ذكريات يتم الإبقاء عليها من حالة سابقة للوجود. إن الأفكار الفطرية، عند ديكارت، لا تكون في العقل منذ الميلاد، ولكنها «تكون فطرية بالمعنى الذي نقول فيه أن الكرم فطري في عائلات معينة، بينما تكون أمراضاً معينة مثل النقرس والحصبة فطرية في عائلات أخرى». فالأطفال الصغار لا يولدون مزودين بها، ولكن يولدون مزودين بسهولة اكتسابها. ويقابل الأفكار الفطرية الأفكار العارضة Adventitious التي تكتسب عن طريق الإحساس (كما هي الحال عندما نرى الشمس أو نشعر بالحرارة)، والأفكار الخيالية Factitious التي ترجع إلى الخيال (مثل السيرنيات[1]، والحصان المجنح). ولا يقدم ديكارت قائمة بالأفكار التي يُنظر إليها على أنها فطرية. فهي تتضمن بصورة واضحة بديهيات الرياضة، وقوانين الفكر، وقضايا أخرى ينظر إليها على أنها واضحة بذاتها؛ مثل الفكرة التي تقول إن العلة يجب أن تملك من الحقيقة الواقعية أكثر من معلولها، ومثل يقين المرء بوجوده الخاص. ولا يزعم ديكارت أن جميع الناس أو حتى كثير جداً من الناس على وعي ببعض الأفكار الفطرية الأكثر أهمية لمذهبه الفلسفي. ويكفي أن نقر بفطرية وصحة أي أفكار، إذا تم بيان أنها يقينية بصورة حدسية عندما تختبرها عقول غير متحيزة ومدربة تدريباً دقيقاً.

وينشأ الخطأ error في نظر ديكارت من الإرادة Will. فالفكرة ـ أياً كانت ـ لا تكون صادقة أو كاذبة حتى يتم إصدار حكم عليها (ولنستخدم «القنطورس»، كمثال للتوضيح، فهذه الفكرة ليست حكماً ولا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. لكن إذا واصلنا وقلنا «لقد وُجد القنطورس يمشي في شوارع نيويورك، فإن الحكم يكون خاطئاً، لكن إذا قلنا «كان

---

(1) السيرينات Sirens مخلوقات خرافية في الأساطير اليونانية لها رأس امرأة وجسد طائر، كانت تسحر الملاحين بصورتها وغنائها العذب وتقضي عليهم. تغلب عليها «اوليس» في الأوديسة بأن سدّ آذان بحارته وربطهم في سارية السفينة (المراجع).

القنطورس يصور أحياناً على الزهريات اليونانية»، فإن الحكم يكون صادقاً). ومن ثم إذا حصرنا أحكامنا فيما هو واضح ومتميز بصورة برهانية أو بصورة حدسية، فإننا لا نقع مطلقاً في الخطأ. لكن إذا جرفتنا الانفعالات والأهواء أو أفكار غامضة، فسمحنا لإراداتنا أن تنتصر علينا ونصل إلى أحكام لا يكون لدينا عنها دليل كاف، فإننا نقع في أخطاء(٣).

٣ ــ أنا أفكر إذن أنا موجود

لقد كانت صياغة المنهج بالنسبة لدكارت خطوة أولية وأساسية. فقد كان يطمح إلى اكتشاف ما عساها أن تكون معرفة الأشياء الموجودة التي يمكن بلوغها بيقين. ولم يكن يعتقد أن كل المعلومات التي حصلها في لافليش كانت زائفة على الإطلاق. بل كان البعض منها زائفاً، ولم تكن لديه وسيلة لتمييزها، حتى وجد منهجاً خاصاً به. وعندما أصبح لديه منهج بادر باستخدامه في التأمل الأول من تأملاته.

وذلك ما فعله ديكارت بطريقة بارعة؛ إذ أنه شرع في الشك في كل شيء يمكن الشك فيه، لكي يكتشف ما هو على يقين منه بصورة مطلقة؛ لأنه لا يستطيع أن يشك فيه بدون أن يفترض وجوده (وهذا هو مذهبه الشكي الأول أو المنهجي، كما يطلق عليه أحياناً؛ أي أنه نوع خالص من الإجراء؛ وهذا يعني أن ديكارت لم يكن في الواقع شاكاً). لقد وجد أن الحواس تخدع المرء باستمرار، ولذلك فمن الأفضل عدم الثقة بها. لقد تذكر أنه حلم في ليلة أنه يرتدي عباءته ويجلس قرب النار، بينما كان نائماً في فراشه، فربما يكون يحلم الآن، وقد لا يكون على الإطلاق في المكان الذي يفترض نفسه فيه في الواقع. وقد يبدو أن الأبحاث في الرياضيات لابد أن تكون صادقة، فهو في الأحلام، وكذلك في اليقظة، يجد باستمرار أن اثنين مضافاً إليهما ثلاثة يساوي خمسة، ومع أن حتى ذلك قد يكون كاذباً، فربما أن شيطاناً شريراً يخدعه. ولذلك وجد ديكارت أنه من الممكن نظرياً الشك في شهادة حواسه، وذاكرته، وأفكاره، ووجود العالم الخارجي، وحتى في صدق الرياضيات. ومع ذلك فقد وجد شيئاً لا يمكن الشك فيه، وهو واقعة وجوده الخاص: «أنا أفكر إذن أنا موجود» (Cogito ergo sum). وإذا كان عليه أن يحاول الشك في أنه موجود، فلابد أن يسلِّم بأنه يشك لكي يضمن أنه موجود (ولذلك فإن: أنا أفكر إذن أنا موجود ليست قياساً، كما يشرح ديكارت في رده المنشور على المجموعة

الثانية من الاعتراضات على التأملات[٤]. ويرى أنها حركة بسيطة للتفكير تعرف بالحدس المباشر؛ إذ أن القول «أنا أفكر» أو «أنا أشك» يتضمن مباشرة «أنا موجود»[١].

ويسأل ديكارت بعد ذلك «ما عساي أن أكون؟» وإجابته هي أنه شيء يفكر، أعني شيئاً يشك، ويفهم، ويتصور، وينكر، ويريد، ويرفض، ويتخيل، ويشعر. والشيء الذي يفعل ذلك كله، لابد أن يكون نفساً Soul، أي جوهراً روحياً، يكون التفكير صفتها الأساسية. فلا يمكن أن تكون هناك أفكار بدون مفكر، ولا يمكن لصفة مثل التفكير أن توجد إذا لم يكن هناك جوهر يلازمها.

لقد كان ديكارت محقاً في تأكيد يقين الوعي بالذات بمعنى أو بآخر، وقد اعترف جميع الفلاسفة اللاحقين عليه بذلك من الناحية العملية. والقول بأن التفكير صفة تلازم الجوهر الروحي هو من مخلفات التفكير الاسكولائي عند ديكارت، التي لم يستطع كثيرون اليوم أن يتبعوه فيها. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن ديكارت أثبت يقين وجوده الخاص عن طريق عدم إمكان الشك فيه، لأن الشك فيه معناه تأكيده وتقريره. وذلك هو النوع الأكثر يقيناً من البرهان الفلسفي. ولسوء الطالع هناك قضايا قليلة جداً يمكن البرهنة عليها عن طريق الحقيقة التي تذهب إلى أن الشك فيها، هو تأكيدها وتقريرها. ويمكن دحض المذهب الشكي العام بهذه الطريقة، غير أنه لا يمكن دحض حالات أخرى كثيرة. ولذلك كان ديكارت مضطراً في برهان آخر أن يلجأ إلى منهج الحدس والبرهان اللذين ذكرناهما من قبل في القسم السابق.

٤ ـ الله

يمكن أن نذكر أدلة ديكارت الثلاثة الرئيسية على وجود الله بصورة بسيطة جداً بالنسبة لغرضنا؛ لأننا لكي نفيها حقها، فذلك أمر يحتاج إلى مبحث أكثر اتساعاً مما هو ممكن هنا.

---

(١) ذهب الفيلسوف «جاسندي» P. Gassendi (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) المعاصر لديكارت إلى أن يقين ديكارت الشهير «انا أفكر إذن أنا موجود» قياس اضمرت مقدمته الكبرى، فالأصل فيه: كل مفكر موجود

وانا افكر

―――――

∴ أنا أفكر

وقد أنكر ديكارت في رده على المجموعة الثانية من الاعتراضات مثل هذا الاعتراض (المراجع).

ويمكن أن نشرح الدليل الأول بتصرف على هذا النحو: في استطاعتي أن أتصور موجوداً كاملاً بصورة مطلقة، أعني «جوهراً لا متناهياً، وأزلياً، ولا يمكن أن يتغير، ومستقلاً، لديه المعرفة الكاملة، والقدرة الكاملة، خلقني أنا نفسي، وكل شيء آخر، إن كان هناك شيء آخر موجود(٥). ولأنني موجود متناه وناقص، فإنني لا أستطيع أن أكوِّن بنفسي فكرة الموجود الكامل بصورة مطلقة. فالفكرة التي تقول إن أي معلول لابد أن يكون له علّة تكفي لأن تنتجه، وأنا ذلك الموجود المتناهي لا أستطيع أن أتخيل بنفسي وجود موجود لا متناه، هي فكرة واضحة ومتميزة، ومن ثم لابد أن يكون ذلك الموجود موجوداً بالفعل، وإلا لِما استطعت على الإطلاق أن أكوِّن فكرة عنه.

ويشبه الدليل الثاني الدليل الأول، ويذهب فيه ديكارت إلى القول بأن مَنْ يعرف شيئاً أكثر كمالاً من نفسه لا يمكن أن يكون وجوده، ولأنه لا يمكن أن يعطي المعرفة لنفسه بنفسه، فلابد أن يأتي من موجود كامل بصورة لامتناهية. وعلاوة على ذلك، فإنه بالنظر إلى طبيعة الزمان ودوام الأشياء، لا ينتج من الواقعة التي تقول بأننا نوجد في هذه اللحظة، أننا سوف نستمر في الوجود في لحظات الزمان القادمة؛ وبالتالي لابد أن يكون هناك موجود أزلي ليحفظ وجودنا(٦).

ولم يعتقد ديكارت أنه يمكن تقديم أي اعتراض سليم ضد تلك الحجج عن طريق اللجوء إلى تاريخ الأديان لتفسير، مثلاً، تطور فكرة الله من النزعة الحيوية(١). لقد قال ديكارت أنه بأي طريقة تطورت فكرة الله، سيكولوجياً أو اجتماعياً، في تاريخ الخبرة الدينية، فإن هذه الفكرة لا يمكن على الإطلاق أن تتطور في الوعي البشري إذا لم تكن هناك علة تكفي لانتاجها. وقد ظلت صحة هذا النوع من البرهان محل نزاع باستمرار حتى منذ عصر ديكارت. فالفلاسفة العقليون والمثاليون مالوا إلى الاتفاق مع ديكارت من حيث المبدأ، أي أن العقل لا يمكنه أن يعي حداً إذا لم نجتزه، أي أننا لا نعرف أن أي شيء يكون متناهياً ما لم نكن قد عرفنا من قبل بمعنى ما اللامتناهي، وإذا وضعنا الدليل في لغة بسكال البليغة فإننا نقول: «ما كنت تبحث عني، ما لم تكن قد وجدتني بالفعل». وقد أظهر الفلاسفة التجريبيون اعتراضاً وُجه إلى ديكارت من قبل مراسليه، وهو أنه ليس هناك شيء إيجابي عن أفكار مثل «اللامتناهي» و«الكامل»؛ لأن هذه الكلمات لا تتضمن سوى غياب الحدود التي نلاحظها، وهي كلمات سلبية فقط تستبعد التحديد؛ فالدليل على

(١) النزعة الحيوية Animism أو الأرواحية (من Anima أي نفس أو روح) (المراجع).

وجود الله لا يمكن أن يستمد إلا بطريقة أخرى، مثل الفحص النقدي للخبرة الدينية، أو التفسير الفلسفي والعلمي للعالم.

ودليل ديكارت الثالث على وجود الله هو إحياء، مع تعديل طفيف، للدليل الأنطولوجي Ontological الذي قدمه القديس أنسلم في العصور الوسطى. وهذا الدليل يقول إن التصور الخالص لموجود لامتناه وكامل بصورة مطلقة يتضمن منطقياً وجود هذا الموجود. لأن موجوداً لا يوجد، لا يمكن أن يكون لامتناهياً وكاملاً، إذ سوف تنقصه خاصية أساسية وهي اللاتناهي والكمال، أعني الوجود فالوجود متضمن بصورة حتمية في فكرة الله مثل النتيجة التي تقول أن زوايا المثلث الداخلية الثلاث تساوي زاويتين قائمتين، فهي تنتج من تعريف المثلث.

وقد لجأ بعض الفلاسفة العقليين منذ عصر ديكارت إلى هذا الدليل الثالث، غير أنه يقوم على زعمين هما: (١) لابد أن ينظر إلى الوجود على أنه أحد خصائص تصور الموجود الكامل على نحو مطلق. (٢) يمكن اكتشاف مسائل الوجود في هذه الحالة، على الأقل، عن طريق الفحص التحليلي الخالص للتصورات الواضحة والمتميزة، دون اللجوء إلى دليل تجريبي. وربما يمكن وضع المسألة بصورة أكثر بساطة. فالزعم الأول يقرر أنه إذا فكر شخص في موجود كامل بصورة مطلقة، فإنه لابد أن يفكر أيضاً في ذلك الموجود على أنه موجود بالفعل، وإلا لما كان الموجود كاملاً. وتلك مسألة موضع نظر. لكن افرض أننا سلمنا بهذا الزعم، ولم نقر بصحة الزعم الثاني أيضاً، فإن الزعم الأول، مأخوذاً بمفرده، قد لا يؤدي إلا إلى نتيجة واحدة وهي أن الشخص الذي يفكر بصورة واضحة ومتميزة في موجود كامل بصورة مطلقة، لابد أن يفكر أيضاً في ذلك الموجود من حيث إنه موجود فعلاً، الأمر الذي لا يكفي للبرهنة على أن ذلك الموجود يوجد بالفعل خارج فكر الإنسان.

إن أدلة ديكارت على وجود الله تنتج منطقياً تماماً من مقدماته. فإذا كان وضوح الأفكار وتميزها برهاناً مقنعاً على وجود موضوعات مناظرة في أية حال على الإطلاق، فمن المؤكد أن فكرة الله تكون هي تلك الحالة. وإذا لم يستطع العقل المتناهي أن يتصور بنفسه اللامتناهي، ومع ذلك فهو لا يتصوره كأمر واقع إلا بطريقة سلبية خالصة، فإن الله يجب أن يوجد بالفعل حتى تكون مثل هذه الفكرة ممكنة. وإذا رأينا نقشاً أو ختماً لا يمكن أن يحدثه سوى زهر نرد بخصائص معينة، فإننا نكون مضطرين إلى أن نفترض وجود هذا

الزهر. وإذا كانت الفكرة الإيجابية الموجودة لدينا عن موجود لا متناه قد طُبعت في عقولنا المتناهية، فلابد أن يوجد ذلك الموجود اللامتناهي لكي يحدث هذه الفكرة.

ولقد كان ديكارت نفسه مقتنعاً تماماً بأن أدلته على وجود الله حاسمة. وقد استمد منها نتائج مهمة بالنسبة لمذهبه. فلما كان الله موجوداً، ولما كان موجوداً كاملاً على نحو مطلق، فلا يمكن أن يكون مخادعاً. لقد منح الناس العقل بنوره الطبيعي، الذي يستخدم أفكاراً واضحة متميزة، لتكون مصدراً يقينياً ومستقلاً للمعرفة. ويمضي ديكارت بعيداً ليقول أنه لا يمكن لأحد بدون هذا اليقين أن يتيقن من ماضية، أو من القوانين الطبيعية، أو من أي شيء آخر اللهم 'لا للحظة عابرة، طالما أنه ليس لديه أساس للثقة في ذاكرته وقواه البرهانية. ولن يكون لدى الملحد دحض منطقي للنزعة الشكية. أما مع وجود الله الضامن للمعرفة الحدسية والبرهانية، فلا يمكن أن يرجع الخطأ البشري إلا إلى الخداع الذاتي في قبول أحكام، في شيء من التهور، تدفعنا إرادتنا، وانفعالاتنا، وأهواؤنا، وأفكارنا الغامضة إلى قبولها بلا تمحيص عقلي. ولقد قدَّم الله لنا مصدراً أكيداً للمعرفة يتمثل في قوانا الخاصة بالحدس والبرهان، وإذا لم نستخدمه، وقمنا بدلاً من ذلك باستنتاج نتائج بطرق أخرى، فلا ينبغي أن نلوم سوى أنفسنا.

٥ ـ الجواهر الثلاثة

لما كان الله غير مخادع، فإن ديكارت يستنتج أنه قد يكون واثقاً من وجود جسده، ومن وجود الموضوعات الخارجية. صحيح أن إدراك هذه الموضوعات الخارجية عن طريق الحواس هو إدراك غامض، وقد يؤدي إلى الوقوع في الخطأ، لكن إذا استخدمنا النور الطبيعي للعقل، فإننا قد نميز كثيراً من طبيعة الموضوعات الطبيعية.

دعنا نأخذ مثال ديكارت الشهير، وهو قطعة الشمع، التي لم يمض على أخذها من الخلية سوى زمن قصير، والتي تكون جامدة، وباردة، نستطيع أن نلمسها بسهولة، إذا نقرنا عليها أحدثت صوتاً ما، لم تفقد حلاوة العسل الذي تحتويه، ورائحة الزهور التي قطفت منها. ضع قطعة الشمع هذه قرب النار، ستجد أن ما يتبقى من طعمها يذهب، وتتلاشى الرائحة، ويتغير لونها، ويضيع شكلها، ويزيد حجمها، وتصبح سائلاً، وتسخن، ومهما ننقر عليها فلن ينبعث منها صوت. لا شيء يبقى من كل ما لاحظناه عن

طريق الحواس. ومع ذلك فإن الشمعة نفسها تبقى. فما الذي يبقى منها بدقة؟ ما يبقى هو شيء ممتد، مرن، ومتحرك. ما يبقى هو شيء لا نعرفه عن طريق الحواس، بل عن طريق العقل وحده(٧).

وتتكون الطبيعة الحقيقية لهذا الموضوع بوضوح مما يطلق عليه «لوك»، كما سنرى فيما بعد، الجوهر وصفاته الأولية. والصفة الجوهرية للجوهر المادي عند ديكارت هي خواصه الرياضية؛ تلك التي نلخصها في كلمة «الامتداد» Extension؛ أعني ما هو موجود في المادة ويمكن أن نفهمه بوضوح وتميز عن طريق العقل المدرب تدريباً علمياً. لقد أنكرديكارت وجود الذات بمعنى الجزئيات المادية التي لا تنقسم[١]؛ لأن أي شيء له امتداد لابد أن ينقسم إلى ما لا نهاية. إن وجهة نظره عن المادة هي وجهة نظر عالم الرياضة لا عالم الطبيعة. بيد أن نظرياته في الموضوع تنتمي إلى تاريخ العلم أكثر مما تنتمي إلى تاريخ الفلسفة.

ويعرف ديكارت الجوهر في كتابه «مبادىء الفلسفة» بأنه «شيء موجود لا يحتاج إلى شيء سوى نفسه لكي يوجد»، ويشير إلى أن هذا التعريف لا ينطبق تماماً إلا على الله فقط، من حيث إنه موجود يقوم بذاته على نحو مطلق. غير أنه، يضيف القول بأننا يمكن أن ننظر إلى العقل والمادة على أنهما جوهر بمعنى ما، لأنهما لا يحتاجان إلا إلى عون من الله لكي يوجدا. إن كلاً من العقل والمادة كاملان، ومكتفيان بذاتهما، وكلاً منهما له صفة واحدة أساسية، الأول له صفة التفكير، والثانية لها صفة الامتداد.

والآن، ما هو تصور ديكارت لعلاقة هذه الجواهر الثلاثة بعضها ببعض؟ يرى ديكارت أن الله هو خالق العقل والمادة، بالمعنى المزدوج؛ فهو أوجدهما في المكان، ويستمر في حفظهما في الوجود. فهما يعتمدان عليه، في حين أنه لا يعتمد عليهما. وهو يختلف عن الأرواح الأخرى في كونه لامتناهياً وموجوداً بذاته. لقد خلق الله المادة والأرواح المتناهية وفقاً لغاياته، غير أن العلماء والفلاسفة لا يمكنهم أن يكتشفوا الغايات الإلهية، ويجب عليهم أن يحصروا أنفسهم في دراسة العلل الفاعلة. ومن صفة القدرة المطلقة وصفات أخرى لله، أنه قدَّر سلفاً جميع الأحداث. لكنا، من ناحية أخرى،نخبر بصورة واضحة جلية حرية إرادتنا ومسئوليتنا الأخلاقية ولا نعرف كيف نوفق بين القدرة الإلهية المطلقة وبين الحرية البشرية، لكننا نعرف أن كليتهما حقيقيتان وصادقتان بالتأكيد بصورة ما. لقد

---

(١) أو ما كان يسميه الفلاسفة المسلمون «بالجوهر الفرد» الذي لا يقبل القسمة (المراجع).

احتـاج ديكارت إلى البرهنة على وجـود الله لكي يجد يقيناً لإمكـان المعرفة البـشرية عن طريق الحدس والبرهـان؛ وفضلاً عن ذلك فهو ليس فـيلسوفاً يهتم اهتـماماً كبـيراً بمسائل اللاهوت. إن مهمـته هي بالأحرى أن يدرس خصـائص المادة والعقل. فالعالم الـفيزيائي تحكمه قوانين آلية يمكن ملاحظتها ووصفها؛ وهي قوانين لا يمكن استنباطها من المعرفة التي تكون لدينا عن الله، بل يجب التحقق منها عن طريق الأبحاث العلمية.

ويعـتقـد ديكارت أن المادة وحـركـاتها في المكـان مطردة؛ أي أن المادة لا تزيد على الإطلاق من حيث الكتلة، والتـمدد الظاهري هو فقط حالة تـنفصل فيها الجـزيئات المادية بعضها عن بعض، أما الكمية الكلية للحركة فهي لا تزيد ولا تنقص على الإطلاق. ويبدو أن ديكارت قد استبق إلى حد ما النظريات المتأخرة في بقاء الكتلة والطاقة، على الرغم من أن هذه النظريات لم تُصاغ، بالتأكيد، بدقة علمية في عصره(٨).

لقد كـان ديكارت فيلسوفـاً مادياً آلياً مثل هـوبز في تفسيراته لـلمادة غير العـضوية، وللنباتات، وللحيوانـات ما عدا الإنسان، وللجسم البشري. فـالنباتات والحيوانات آلات؛ لأنها لا تمـتلك نفوساً؛ ولأن كـل حركة تقـوم بها ترجع إلى عـمليات آليـة. ويُنظر إلى ديكارت، في تاريخ علم الأحيـاء، على أنه واحد من المدافعـين الأوائل عن النظرية الآلية في الحيـاة، وهي وجهة نـظر يتمسك بهـا اليوم كثـير من علمـاء البيولوچيـا، وقليل من الفلاسفة.

لكن ديكارت عندما يصل إلى الإنسان لا يكون فيلسـوفاً مادياً. لأن الإنسان له نفس بالإضافـة إلى الجسد، وهذه الـنفس جوهرية تماماً؛ لأن جـوهرها ليس مادة تمتلك صـفة الامتداد، بل عقلاً يمتلك صفة التفكير. وتبرهن الحجة القائلة: «أنا أفكر إذن أنا موجود» على ذلك. وعلى الرغم من أن ديكارت يتحدث بطريقة عامـة عن العقل بوصفه جوهراً، فإنه يفكر بالفعل في كل نفس بوصـفها جوهراً منفصلاً، يتمـيز عن النفوس الأخرى وعن الله.

والمشكلة التي تنشـأ عندئذ هي: مـا العلاقـة بين النفس البشـرية والعالم الخـارجي؟ النفس تستقبل إحساسات وأفكاراً غامضة نتـيجة إثارة الموضوعات الخارجية وأعضاء الجسم المختلفة للأعصاب. وتسبب النفس حـركات تحدث في الجسم عن طريق الإرادة، كما في حالة تحـريك المرء لشفـتيه، والمشي، والكلام. وتتـصل النفس بالأشخـاص الآخرين عن طريق الأعضاء الجـسمية. وترجع الانفعالات إلى اضطرابـات النفس عن طريق العمليات العضوية، وتكون سبباً لتفكير غـامض، من حيث إنه يقابل التفكير الواضح والمتميز الذي يقوم به العقل بصورة مستقلة.

وتلك الوجهة من النظر هي بوضوح «مذهب التأثير المتبادل» interactionism. فالجسم يؤثر أحياناً على النفس، وتوجه النفس في أحيان أخرى الجسم، وعن طريقه تحدث تغيرات في موضع الأجسام الخارجية. ومن المحتمل أن يكون ديكارت أول فيلسوف ينظر بوضوح إلى مشكلة العلاقة بين النفس والجسم بطريقة حديثة، من المحتمل أن يكون الممثل الأول العظيم لمذهب التأثير المتبادل، وهو أحد التفسيرات الكلاسيكية للعلاقة بين النفس والجسم.

ولقد لجأ كثير من الفلاسفة منذ عصر ديكارت إلى مذهب التأثير المتبادل، ولا يزال له أنصاره. فهو النظرية التي يقول بها الحس المشترك؛ لأنه يبدو لنا بالتأكيد أن نفوسنا تستقبل مثيرات من أجسامنا، وهي بدورها (أجسامنا) تشرع في حركات جسمية. ويسبب مذهب التأثير المتبادل، من ناحية أخرى، صعوبات خطيرة للفيلسوف. فكيف يمكن للنفس التي لا هي مادة ولا حركة أن تتأثر، أو تنشيء، أو تحدد، اتجاه الحركات التي تستمر داخل الجسم؟ ألا تُفقد حركة ما؛ لأنها ضئيلة في الكمية، في كل وقت تستقبل فيه النفس إحساساً أو تخبر انفعالاً؟ وألا تكون النفس مجبرة على بذل الجهد لكي تضع في الحركة جزيئات مادية في المخ وتجعل بالتالي حركات جسمية تحدث؟ وإذا كانت النفس والجسم عبارة عن جوهرين مختلفين أتم الأختلاف، وكل منهما مستقل عن الآخر، فكيف يتم التفاعل بينهما إلا بصورة تشبه معركة بين الفيل والحوت؟ فهل هناك نقطة التقاء أو اتصال ممكنة بينهما؟.

لقد أدرك ديكارت تلك الصعوبات ببصيرة نافذة، وحاول أن يقللها بقدر المستطاع. ففي الكتاب الأخير الذي نشره وهو «انفعالات النفس»، يعتقد أنه من المحتمل أن تكون هناك نقطة واحدة تلتقي فيها النفس والجسم. ومن المرجح أن يكون موضع هذا اللقاء الغدة الصنوبرية. ولقد اختار تلك الغدة لأنها بسيطة في بنائها؛ فهي لا تتكون من فصين مثل الأجزاء الأخرى من المخ، ولا شيء يشبه تقسيماً مزدوجاً في العقل، تكون عملياته بسيطة وواحدة في طابعها. ففي الرؤية، مثلاً، لا ترى النفس عادة إلا موضوعاً واحداً؛ لأن التيارات العصبية التي تصعد من العينين لابد أن تتلاقى في نقطة واحدة في المخ قبل أن يُقدم نتاجهما المشترك للنفس. غير أن ديكارت لم يتمكن من التخلص من المشكلة الحقيقية عندما حصر الاتصال بين الجسم والنفس في عضو صغير واحد ولم تساعده

بصورة كبيرة في أن يقول، كما يقول هو أحياناً، أن النفس لا تضيف إلى كمية الحركة التي تستمر في الجسم، ولكنه يحدد فقط في بعض الحالات الاتجاه الذي يتبعه.

وتوجد، بالفعل، فقرات في كتابات ديكارت يتحدث فيها عن النفس التي تولد بعض الأفكار بمناسبة ما يحدث في الجسم، أو يتحدث عن الحركات الجسمية التي تكون مناسبة تحدث فيها الأفكار(٩). واستخدام كلمة «مناسبة» بدلاً من علة، يوحي أنه ليس هناك ارتباط سببي بين الجسم والنفس، كما يحدث بين حدثين ذهنيين، أو بين حدثين طبيعيين يرتبطان بوصفهما علة ومعلولاً. وقد تبنى «مذهب المناسبات»، كما سنرى، بعضاً من أتباع ديكارت، وقد قاموا بمجهودات إضافية لكي يحلوا المشكلة(١). ولقد كان هوبز، في الفقرات التي يصر فيها على أن كل تفكير يتكون ببساطة من حركات في المخ، أكثر اتساقاً من الناحية المنطقية من ديكارت. لكن ديكارت كان واسع الأفق، وأدرك أن التفكير البشري شيء مختلف اختلافاً جذرياً عن حركات الجزيئات المادية، وأدرك أن كليهما موجود، وأنه لا يمكن رد أحدهما إلى الآخر، وأن التغيرات في كل منهما يتبعها أحياناً تغيرات في الآخر. لقد كان ديكارت أميناً وواجه كل الوقائع، حتى وإن واجهته صعوبات لم يتمكن من حلها. وكذلك بالنسبة لهذا الموضوع، فلم يقترح أحد مع ذلك حلاً للمشكلة التي تحظى بقبول عام، بينما لا تزال النظرية الثنائية ونظرية التأثير المتبادل كتلك التي قال بها ديكارت تقابل باستحسان ملحوظ.

٦ ـ إسهامات ديكارت في الفلسفة

ربما يكون ديكارت قد لفت انتباهاً عاماً إلى عدد كبير من المشكلات الهامة أكثر من سابقيه أو معاصريه، ويكفي أنه جعل هذه المشكلات مفهومة بصورة أفضل. لقد كانت لديه عبقرية في إبراز التمييزات الواضحة، كالتمييز بين النفس والمادة مثلاً. لقد تصور النفس تصوراً أوسع مما نتصوره اليوم ومما كان يتصوره أي واحد من السابقين عليه؛ لأنه لم ينسب نفساً غاذية (خاصة بالتغذية) إلى النباتات، ولم ينسب نفساً حركية (خاصة بالحركة) وحساسة إلى الحيوانات(٢). والعلاقة السيكولوچية بين النفس والجسم هي، كما

---

(١) ينسب مذهب «المناسبات» أو «المصادفات» إلى الفيلسوف الفرنسي نقولا مالبرانش N. Malebranche (١٦٣٨ ـ ١٧١٥) بصفة خاصة (المراجع).

(٢) الإشارة واضحة إلى أقسام النفس عند أرسطو.

رأينا، إحدى المشكلات الكبيرة التي قدمها للفكر الحديث، والافتراض الذي قدمه والخاص بمذهب التأثير المتبادل هو حل من الحلول الممكنة الذي لا يزال له أهميته. ولقد كانت مشكلة المعرفة أكثر أهمية بالنسبة للفلسفة، وهي المشكلة التي أثارها ديكارت في أشد جوانبها إرباكاً، وهو: كيف تستطيع عقولنا، المنفصلة عن العالم الخارجي وعن العقول الأخرى بواسطة أعصاب وأعضاء حسية، أن تعرف الواقع؟ أو إن شئنا أن نضع المشكلة في صورة أكثر عمومية: ما هي العلاقة بين الفكر والوجود؟ ويلقي حل ديكارت العقلي المفترض على الأقل ضوءاً على السؤال. كما يشارك ديكارت هوبز في فضل توجيه الانتباه إلى النظرية الآلية للحياة والتميز بين الصفات الأولية والثانوية.

ويُسمى ديكارت أحياناً بالأب الحقيقي للفلسفة الحديثة، وهناك فلاسفة محدثون سابقون عليه، كما رأينا، ولكن لا يكون أحد منهم نداً له. فمنذ ديكارت أصبحت الدراسات الفلسفية أكثر دقة، واتساقاً، أصبحت مهمة عقلية، وبالتالي أصبحت مثمرة أكثر، ولقد كان لديكارت أعظم تأثير في أي فيلسوف من فلاسفة عصر النهضة. فقد حقق الانسلاخ التام عن الفلسفة المدرسية. وعن طريق تجنبه، من ناحية، للتصوف الذي يقبل معتقدات بدون نقد أو تمحيص، وتجنبه للمذهب الوضعي، من ناحية أخرى، الذي حصر نفسه في معارضة وقائع مجردة، يكون مذهبه العقلي منهجاً منظماً ومميزاً للبحث. وليس استخدامه للحدس والبرهان هو المنهج الوحيد في الفلسفة، لكنه منهج مهم، فقد أثبت أنه أكثر نجاحاً من أي منهج آخر تم تقديمه من قبل. وعزم بصورة مبدئية على استخدامه في الميتافيزيقا، والمنطق، والرياضيات، والعلم المجرد بوجه عام، وأثبت أنه ذو قيمة كبيرة في تلك المجالات. وهو ليس منهجاً جيداً للأخلاق، والسياسة، أو الفلسفة والدين، ولا لأي مجال يكون فيه المنهج التاريخي كمنظور ضرورياً ولا غنى عنه. غير أنه لا يمكن لأحد أن يتوقع وجود منهج كلي لجميع ميادين البحث. إن منهجه يقوم على الانجازات العلمية العظيمة التي تحققت، واستخدمه بنتائج موفقة.

ويقال إن ديكارت هو أول فيلسوف قدَّم نموذجاً كاملاً للنثر الفرنسي. إذ قاده إصراره على الوضوح والتميز في التفكير والتعبير إلى تعريف مصطلحاته بدقة، ومن حيث إنه الفيلسوف الأول العظيم الذي كتب باللغة الفرنسية فقد فعل الكثير لكي يحدد المصطلح، ويضع المعايير للفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد في مناهج بيان التفكير وتنظيمه، ووضوح التركيب. ولقد أتهم الفلاسفة الفرنسيون أحياناً بالسطحية، لكن يندر جداً اتهامهم

باللاعقلانية. وإذا كانت اللغة الفرنسية قد أصبحت، في الأعم الأغلب، وسيطاً كاملاً للنص الفلسفي، فإن ذلك يرجع إلى حد كبير إلى ديكارت. والعلاقة الوثيقة بين الفلسفة الفرنسية والآداب الرفيعة هي في جانب منها نتيجة لواقعة أن الفلاسفة الفرنسيين يكتبون أدباً جيداً.

٧ ــ المذهب الديكارتي (الديكارتية)

لقد كان لديكارت أثر عميق في كثير من فلاسفة عصره الرواد، الذين كانت بينه وبينهم مراسلات. وقد كان يسعى أيضاً إلى رضى «الجزويت»، وأصحاب السلطة الآخرين في الكنيسة الكاثوليكية. وبدا ممكناً لفترة قصيرة بعد وفاته أن المذهب الديكارتي (فلسفة أتباع ديكارت) يمكن أن يحل محل الفلسفة المدرسية، لأن تلك الكنيسة استحسنت الفلسفة إلى حد ما. ومع ذلك غدا الشعور قبل مضي وقت طويل بأن ثمة أخطاراً تكمن في الفلسفة التي تصر على الوضوح والتميز وتعتبرها أمرين ضرورين لقبول الحقيقة، وتبدأ برهانها بالشك في كل شيء لا يجتاز بنجاح هذا الفحص والاختبار. وفي عام ١٦٣٣ وُضعت أعمال ديكارت في قائمة الكتب الممنوعة في روما. وحُرِّم تدريس فلسفته في الجامعات الفرنسية بمرسوم ملكي. وفي هولندا هاجم رجال الدين المعتدلين المذهب الديكارتي، وتم استبعاد مؤيديه من المناصب الجامعية ومن الوزارة. ولم تلق أول محاولة للنظر إلى الدين من روح الفلسفة الحديثة بوصفها معارضة لروح فلسفة العصور الوسطى استحساناً في أي مكان. ومع ذلك استمر المذهب الديكارتي في أن يكون الفلسفة الواسعة الانتشار بين الفلاسفة المستقلين حتى انتهى عصر النهضة عام ١٦٩٠ تقريباً، وهو العام الذي نُشر فيه كتاب لوك «مقال عن الفهم الإنساني».

ومن الصعب تحديد عدد فلاسفة تلك الفترة الذين يلقبون بالديكارتيين. فكل منهم قد تأثر إلى حد ما بديكارت، على الرغم من أن معظمهم أظهروا جدة وأصالة، وانحرفوا عنه بطريقة ما. ومع ذلك، فقد لُقب فلاسفة مثل «جولينكس» Geulincx و«مالبرانش»، اللذين ننظر إلى آرائهما على أنها تمثل الانتقال من فكر ديكارت إلى مذهبي اسبنيوزا وليبنتس اللذين تشعبا بصورة واسعة، نقول لقب هذان الفيلسوفان وغيرهما بالديكارتيين، في حين أننا قد ننظر إلى هذين الفيلسوفين الأخيرين (اسبينوزا وليبنتس) على أنهما تجاوزا حدود المذهب الديكارتي في مؤلفاتهما.

ولابد أن يرجع الطالب إلى النصوص الأكثر تقدماً بالنسبة لآراء الديكارتيين بالتفصيل. فإلى جانب جولينكس، ومالبرانش، نجد ديكارتيين جديرين بالذكر بصورة كبيرة مثل مرسن Mersenne، وروك Rohault، ورجيس Regis، ودي كوردمو De cordemoy، ولافورج La Forge، وأرنولد Arnauld، وكلوبرج Clauberg، وبيكر Bekker. وقد لجأ بسكال إلى المذهب الشكي الذي يبدو أن المذهب الديكارتي قد قاده إليه، في نزعة صوفية تؤكد أن القلب له أسبابه الخاصة التي لا يعرفها عقلنا، في حين أن بيل Beyle يقبل المذهب الشكي ويطوره بطريقة تسبق في بعض الجوانب الشكاك الفرنسيين في القرن الثامن عشر.

ويكفي هنا أن نلاحظ ببساطة كيف أثرت بعض الصعوبات التي لاحظناها في فلسفة ديكارت على بعض من أتباعه. لقد أكد ديكارت، كما رأينا، لانهائية الله وقدرته المطلقة، الذي يقابل وحده بصورة حاسمة صفات جوهر، من حيث إنه لا يعتمد على شيء آخر بالنسبة لوجوده. ولقد رأينا أيضاً العناء في افتراض تفاعل سببي بين النفس والجسم، وأن ديكارت يتحدث أحياناً كما لو كان تغير في أحدهما ليس سوى مناسبة، وليس العلة الحقيقية للتغير في الآخر.

ومن تلك الافتراضات، قام كل من جولينكس، ومالبرانش، وآخرون، كل بطريقته الخاصة، بتطوير موقف عام يُسمى «مذهب المناسبات». وبناء على وجهة النظر هذه، عندما تبدو إرادة العقل لنا علة حركة جسمية، فإن إرادتنا لا تكون سوى مناسبة الحركة(أو علة مناسبة)، بينما يكون الله هو العلة الفاعلة الحقيقية. إن العقل والمادة لا يتفاعلان على الإطلاق بصورة مباشرة، لأن التغيرات في أحدهما التي تبدو لنا أن الآخر قد سببها، هي تغيرات قد سببها الله بالفعل. وعلى هذا النحو، يكون كل من العالم الفيزيقي والعقل البشري نسقاً مغلقاً، ماعدا توسط الله. والتشبيه المفضل هو ساعتان (تناظران العقل والمادة)، قام صانع ساعات (الله) بجعل الوقت فيهما واحداً، وتقابل عقارب كل منهما باستمرار عقارب الأخرى، على الرغم من أنه لا تؤثر إحداهما على الأخرى[1]. إن التشبيه يميل إلى حتمية صارمة، إذ أن صانع الساعات قام بتصنيعهما بصورة كاملة، أو أنه نظمهما بصورة دقيقة ومستمرة، حتى إن عقارب كل منهما تتفق باستمرار مع عقارب الأخرى.

---

(١) هذا المثل عن «التوازي» هو الحل الذي قدمه ليبنتس لمشكلة العلاقة بين النفس والبدن (المراجع).

وإنها لخطوة أخرى للاستمرار وإثبات أن كل حـدث، سواء كان فيزيائياً أو عقلياً، لا يكون أكثر من العلة المناسـبة لأي حدث آخر. إنه من المستحيل بالنسـبة لنا أن نفهم كيف يمكن على سبيل المثال، لاصطدام كرة من كـرات البلياردو أن تحرك كرة أخرى، وذلك لا يقل في استحالته عن كيف يمكن للتـفكير في أن العقل يحرك عضلة في الجسم. ولابد أن نسـتنتج أن الله هو العلة الفاعلة لكـل حدث يقع، سـواء كان حدثـاً عقليـاً أم فيزيائـياً. ويستنتج «جـولينكس» من ذلك أن حرية إرادتنا لابد أن تكون مقـيدة بصورة كبـيرة، وأن نطاق مسئـوليتنا صغيـر ووضيع. ويحثنا مالبرانش علـى أن «نرى كل الأشياء في الله» من حيث إنه علتها الفاعلة، وقد فعل القديسون ذلك، وسلكوا سلوكاً مستقيماً، أما المخطئون والمذنبون ففشلوا في أن يفعلوا ذلك، ويحثوا عن سعادة مـباشرةغير أنها فاسقة، هيأها الله لهم، لأنه يفعل وفقاً لقوانين مطردة ومنتظمة، لكنه مسـئول عن ضبطهما في النهاية. لقد كانت وجهـة نظر أصحاب مذهب المناسـبات الخاصة بالعلاقـة بين الله، والعقل، والمادة، اعتباطية حـتى إنها لم تدم وتستمر. فالمحصلة المنطقية هي اسـتنتاج أن الله والمادة عمليتان متوازيتان لأنهما صفتان لجوهر واحد. فإذا قررت أنه لا يوجد سوى هذا الجوهر الواحد في الكون، فإن النتيـجة ستكون فلسفـة اسبينوزا الواحـدية. وإذا تذكـرت أنه بالنسبـة لديكارت تكون كل نفس منفصلة جـوهراً مفرداً، وإذا ارتدت الحركة الديـكارتية إلى القوة أو الطاقة، ووُجد أن القوة عـقلية في تكوينها، فإن المحصلة ستكون كـوناً يتكون من كثرة من الجواهر العقلية ـ أي مذهب الكثرة عند ليبنتس.

References

Life and Personality:

E.S. Haldane, Descartes: His Life and Times.

Charles Adam, Descartes Sa Vie et Ses Oeuvres (Vol. XII in the Adam and Tannery edition of the works of Descartes).

Selections:

Ralph M. Eaton, editor, Descartes - Selections (Scribners).

B. Rand, Modern Classical Philosophers.

Works:

Discourse on Method (Open Court).

Meditations (Open Court).

Philosophical Works, edited by E.S. Haldane and G. R. T. Ross.

Oeuvres Complétes, edited by Victor Cousin, 1824 - 1826.

Oeuvres de Descartes, edited by Adam and Tannery, 1896-1910.

Interpretations:

M.W, Calkins, Persistent Problems of Philosophy.

S.V. Keeling, Descartes (London, 1934).

A. Boyce Gibson, The Philosophy of Descartes (London, 1932).

Kuno Fischer, Descartes and His School.

Norman Kemp Smith, Studies in the Cartesian Philosophy.

Edward Caird, "Cartesianism" (Encyclopaedia Britannica, 11 th ed., also in Essays in Literature and Philosophy).

اسبينوزا

ا ـ حياته

ربما يكون اسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) Spinoza من أكثر فلاسفة عصر النهضة أهمية، على الرغم من أن تأثيره في معاصريه كان ضئيلاً. لم تبدأ أهميته الحقيقية تقدر حق القدر إلا في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، عندما عرف «ليسنج» Lessing و«ياكوبي» Jacobi و«جوته»، وغيرهم من الباحثين الألمان أهمية إسهاماته. كان اسبينوزا المفكر الوحيد ثاقب النظر والجريء في عصره، حتى إنه استطاع أن يستخرج مضامين الفلسفة الديكارتية في جانبها الواحدي إلى نتائجها المنطقية. ولقد كانت أيضاً معرفة واسعة، مباشرة أو غير مباشرة، بالفلاسفة القدماء، وفلاسفة العصر الوسيط، من اليهود، والعرب، والوثنيين، والمسيحيين، كما كانت لديه معرفة أيضاً ببرونو، وهوبز، والعلماء المحدثين. وقد قام بعقليته البارعة بتحويل أفكار أخذها من جميع تلك المصادر إلى مذهب أصيل ومستقل، حتى أصبح يدين له فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين.

ينحدر «باروخ اسبينوزا» من أسرة يهودية، طردتها محكمة التفتيش في القرن السادس عشر من أسبانيا والبرتغال، فلجأت إلى «أمستردام»، وعاشت هناك ميسورة الحال، إذ يبدو أن والده كان تاجراً ناجحاً إلى حد ما في المدينة. تعلم الابن باروخ تعليماً جيداً، وفقاً لمعايير عصره، ودرس الكتاب المقدس، والتلمود باللغة العبرية، ودرس كتباً يهودية تتناول موضوعات دينية وفلسفية. وتعلم اللغة اللاتينية، لأنه كان يرغب في رؤية أوسع، تعلم هذه اللغة في مدرسة «فان إندي»؛ وهي مدرسة كاثوليكية رومانية بالاسم فقط، حيث قرأ أعمال ديكارت وفلاسفة محدثين آخرين، كمادرس الرياضيات والعلوم الطبيعية. وقد جعلت دراساته من المستحيل عليه قبول كل عبارات الكتاب المقدس، وأيضاً تفسيرات الحاخامات، بطريقة حرفية تماماً. ومن المرجح أنه بدأ بالفعل يفكر في الخلود والله بنفس الطريقة التي سيتبعها في فلسفته المتأخرة، والتي كان ينظر إليها بالتأكيد في ذلك الوقت على أنها تخالف ما تعارف عليه من وجهة نظر اليهود والمسيحيين التقليدية. وربما يكون قد

أعلن مواقفه بطريقة فظة، مدفوعاً بتهور الشباب، فجرح مشاعر أصحابه الدينية.

ويبدو أن أخت باروخ، التي أرادت أن تحرمه من المشاركة في أملاك والده، لفتت نظر أصحاب السلطات اليهودية إلى هرطقاته. ولم يكن الحاخامات، الذين عانوا هم أنفسهم من الاضطهاد، غير متسامحين تماماً، فلم يرغبوا في أن يفقدوا تلميذهم الأكثر تألقاً. وحاولوا في البداية أن يقنعوه بالعدول عما بدا لهم من أخطاء خطيرة، وأن يقنعوه، بعد أن فشلوا في ذلك، بأن يلتزم الصمت خوفاً من الإساءة إلى الطائفة اليهودية أو المسيحية التي اعتقدت خطأ أنه منكر لوجود الله. ولقد كان الإلحاد معارضاً لأسس هاتين الديانتين، وكان الظن، من ثم، أنه لا يتفق مع الحكومة الصالحة والأمينة، ومع الحياة الكريمة، طالما أنهم اعتقدوا أن أساس الأخلاق هو الأمر الإلهي. لقد رحب المسيحيون باليهود في «أمستردام»، غير أن الحاخامات خشوا أن يصبحوا أعداء، إذا اكتشف المسيحيون أنهم يأوون شاباً بارعاً، لكنه ذو اتجاه فكري ملحد. ولذا كان الحاخامات على استعداد لأن يقدموا له معاشاً إذا احتفظ بآرائه لنفسه. غير أن الشاب «باروخ» رفض الرشوة أو التهديد. ولذلك طرده الحاخامات، الذين غضبوا من المحفل اليهودي بلعنات شديدة والحرمان الديني. وتم منع جميع اليهود من أن تكون لهم به علاقات من أي نوع، ومن أن يقرأوا أي شيء كتبه، أو يقترب منه أحد. وحاول متعصب يهودي أن يقتله، ولذلك أصبح اسبينوزا في سن الرابعة والعشرين من عمره منبوذاً من شعبه، كما أصبح طريداً بلا مورد من العالم الخارجي. لقد كانت نكبة رهيبة للشاب الذي طور فلسفته اللاحقة بوصفها محاولة لتوجيه حياته بحيث تجعله سيد نفسه، غير مبال بالإبعاد والإهانة.

وبعد ذلك اتخذ اسبينوزا الشكل اللاتيني لاسمه الأول وهو «بندكت» Benedict، وعاش بين المسيحيين، واستطاع أن يعول نفسه بطريقة متواضعة عن طريق صقل العدسات البصرية؛ وهي تجارة تعلمها عندما كان صغير السن. لقد كان اهتمامه الحقيقي طلب الفلسفة، التي كرس لها كان ما يستطيع توفيره من وقت بعد كسب القوت الضروري. ووجد في كل مكان يستقر فيه - خاصة القرى في منطقة أمستردام، وليدن، وهيجيو، أصدقاء بين المثقفين المقيمين، الذين زاروه ودرسوا بشغف فلسفته وهي لا تزال مخطوطة. ووجد أنه من الفطنة أن لا ينشر أثناء حياته سوى اثنين من مؤلفاته - وهما تعليق على فلسفة ديكارت، قام تلاميذه بجمعه وتصنيفه، و«رسالة في اللاهوت والسياسة»[1]، بدعم

---

(١) ترجمها د. حسن حنفي إلى اللغة العربية، ونشرتها الهيئة المصرية (المراجع).

من صديقه «يان دي فت»، الذي حاول الدفاع عن الحكومة الشعبية في هولندا، وعن حرية التفكير، والكلام، والنشر، والدين. واستقبل اسبينوزا قلة من الزوار من مفكري عصره المرموقين، كما راسل آخرين، كان بينهم «أولدنبرج» سكرتير الجمعية الملكية التي تأسست حديثاً في لندن (وعرف عن طريقه روبرت بويل)، وعالم الفيزياء هيجنز، وعالم اللغويات فوس، والفيلسوف ليبنتس.

وأصبح اسبينوزا بمرور الزمن معروفاً بدرجة كافية لدرجة أن عُرض عليه أن يشغل منصب الأستاذية في جامعة «هيدلبرج»، وعرض عليه لويس الرابع عشر معاشاً بشرط أن يقوم بإهداء كتاب إليه. لكنه رفض هذين العرضين، وصمم على أن يبدأ حياة مستقلة، دون أن يغامر بحريته في التعبير عن معتقدات بدون تحفظ. ووجد اسبينوزا دخلاً متواضعاً للغاية يكفي حاجاته، لا يكاد أن يكون في معظم الأحوال ما يسميه علماء الاجتماع «مستوى الكفاف». ولأنه كان «باستمرار سعيداً، ومبتهجاً، وودوداً مع جيرانه، وعطوفاً على الجميع، فقد أحبه كل من عرفه. وكانت هناك طائفة بروتستانتية صغيرة، وهي المحفليون، ينتمي إليها بعض أصدقائه تمده بين الحين والحين بخدماتها، لكنه لم يظهر على أنه أصبح من أتباعها. وبدأ ينظر إلى الديانة اليهودية والديانة المسيحية على أنهما تلتقيان فيما هو حقيقي وهام بصورة أساسية، ونظر إلى المسيح على أنه أفضل مفسر لهذه الحقيقة. ولما كان اسبينوزا قد وُلد في أسرة برئتين ضعيفتين، وكان مجبراً على استنشاق الغبار من صقل العدسات، ونظراً لأن العمل الزائد في دراساته وفي تجاربه قد أجهده، فقد أصيب بالسل، ومات صغيراً في سن الخامسة والأربعين. وقد حزن أصدقاؤه وجيرانه حزناً عميقاً على موته، لكن العالم لم يلحظ أن فيلسوفه العظيم قد رحل.

٢ ـ الدافع والمنهج

قليل من الفلاسفة المحدثين هم الذين قاموا بمهمتهم بجدية تامة كما فعل اسبينوزا. ولأن اسبينوزا حُرم من أقاربه وأصدقاء شبابه، فلابد أنه كان في البداية يائساً في الغالب. والدافع الذي أدى به إلى أن يكرس حياته للفلسفة هو الحاجة إلى العثور على خير دائم يعطيه هدوء العقل مستقلاً عن كل الظروف الخارجية. «وهكذا أدركت أنني في حالة خطيرة للغاية، فأرغمت نفسي على البحث بكل قوتي عن علاج، مع إنني كنت متيقناً أنني لن أجده؛ لأن الإنسان المريض الذي يصارع مرضاً مميتاً، عندما يرى أن الموت يحدق به بصورة أكيدة إذا لم يجد علاجاً، يكون مجبراً على أن يبحث عن ذلك العلاج بكل

قوته، حيث تنعقد عليه جميع آماله»[1]. لقد أثبتت عوامل الجاذبية المألوفة في الحياة الاجتماعية أنها كانت عند اسبينوزا عقيمة مجدبة. لقد كان يعتقد أنه ليس ثمة رضا، ولا أمان دائم، يمكن أن يوجد في الثروة، والشهرة، أو متع الحس، أو في حب أي شيء زائل. فلابد أن يجد خيراً حقيقياً يحرك العقل وحده، مع استبعاد كل شيء، لاكتشاف وبلوغ ما يمكنه من الاستمتاع بالسعادة الدائمة، والأسمى، والتي لا تنتهي. وإذا وُجدت هذه السعادة، فإنه يمد يد العون للآخرين، حتى يمكنهم بلوغها بكل تقدير وفهم.

وينتهي اسبينوزا إلى أن ذلك الخير الحقيقي والدائم، لا يمكن أن نخبره إلا في حب ما هو أزلي ولا نهائي، أعني في حب الله. ولقد تعلم «باروخ اسبينوزا» أن يحب سيده، الله، بكل عقله، ونفسه، وقوته. وهذا أمر لم ينسه «بندكت اسبينوزا». غير أن إله «بندكت» لا يمكن أن يكون موجوداً ذا انفعالات، وأمزجة متغيرة ومتقلبة، مثل تلك التي ينسبها أحياناً العهد القديم إلى الله. لقد تعلم باروخ أن الله لامتناه وأزلي، وبالنسبة لبندكت، لابد أن يكون مثل هذا الإله موجوداً ضرورياً له نفس ضرورة الرياضة، والقانون العلمي، فذلك هو النوع الوحيد من الإلوهية الذي يتوافق، كما ظن، مع المعرفة الحديثة. فكل من درس الرياضيات وشعر بالمتعة الجمالية، وتقريباً المتعة الصوفية التي تأتي من فهم التناسب المنطقي وضرورة البراهين الصارمة، يستطيع أن يكّون فكرة عما هو موجود في ذهن اسبينوزا. وإذا استطاع شخص ما أن يتحد مع الله الذي يتصوره اسبينوزا على أنه الحقيقة التي لا تتغير على الإطلاق، فإنه سوف يحوز على الصفاء الداخلي للذهن الذي لا يمكن للعالم أن يعطيه له، ولا يمكن أن يأخذه منه. ولقد وجد اسبينوزا خلاصه في هذا «الحب العقلي الخالص لله» الذي يتصوره على أنه أساس القوانين الرياضية للطبيعة. ولقد أقام ديانته على علم عصره كما فهمه. ولم يكن اسبينوزا متصوفاً بمعنى شخص يعتقد أنه يتلقى وحياً عندما يكون في حالات التجلي والنشوة؛ لأنه مفكر رياضي ومنطقي صارم. ومع ذلك، فقد قاده تفكيره الدقيق إلى هدوء وقناعة عقلية هادئة بمذهب أزلي من قوانين تشبه قوانين الرياضيات. وهذا هو إله اسبينوزا. وإذا كان «نوفاليس» محقاً في تسميته «الإنسان المفتون في الله»، فإن ذلك يرجع إلى نجاحه في بلوغ سلام داخلي وسعادة عن طريق فلسفة تمركزت حول الله. ويمكن أن نسمي اسبينوزا صوفياً بهذا المعنى فقط. ومع ذلك كان إنساناً متديناً بصورة عميقة.

ويشبه منهج البحث الفلسفي عند اسبينوزا بوجه عام منهج ديكارت. فالأفكار

الواضحة والمتميزة صـادقة، أما الأفكار الغامضة فهي غير كافية أو كاذبة. ويسير البرهان في سلسلة من القضايـا، مع أعلى يقين موجود في الحدس. غيـر أن الله، عند اسبينوزا، ليس ضامناً فحسب لصدق الأفكار الواضحة والمتميزة، وليست معرفة وجود النفس معطاة بصورة مباشرة أكـثر مما تعطي من معرفة الله. إذ أن معرفة الله هي المعـرفة الأكثر يقيناً في كل ما لدينا من مـعارف، وماعداها، من حيث إنهـا ممكنة، تُستمد من مـعرفتنا بالله، أو يمكن، على الأقل، أن ننظر إليها على ضوء معرفتنا بالله.

لقد كتب اسبينوزا كـتابه الأكثر أهمية وهو «الأخـلاق» Ethics، بطريقـة بحث في الهندسة، بادئاً بالتعريفات، والبديهات، والمسلمات، ومـتقدماً عن طريق نظريات متتابعة، إلى تلك الشروح (Scholia) التي أُضيفت. وهذا هو منهجه في العرض أكثر من أن يكون الطريقة التي يفكر بهـا بالفعل. ولما كان قد كـتب أيضاً تفسيراً لفلسـفة ديكارت (التي لم يقـبلهـا تماماً) بنفـس الطريقة، فـإنه لم ينظر إلـى هذا النمط من العـرض على أنه برهان مطلق. لقد زعم أنه اختار هذا النمط من العرض لعدة أسباب: فهو يعرض تفكيره بطريقة غير شـخصية خالصـة، طريقة تخلو من الانفعال والتـحيز من جانبه، لـكي لا يثير تلك المشاعـر في قرائه. فقـد كان على هؤلاء القراء أن يلتـفتوا إلى مـعنى كل مصطلح، وإلى الروابط المنطقيـة بين قضـية وأخرى. ولم يكن اسـبينوزا ملزماً بأن يسـتطرد في الرد على القضايا البديلة والاعتراضات الممكنة، ففـي استطاعته أن يرد عليها في مراسلاته. ومن ثم فقد خلا كتابه من المواد التي لا لزوم لها. غير أنه لا يمكن أن يقال أن هذا المنهج الهندسي في العرض كان ناجحاً. لأن الحجة كـانت مكثفة للغاية. ولذلك فإن البحث الواسع الذي قـام به كـثيـر من الدارسين هو الـذي جعل فـكره واضحـاً. ويجب على دارس كـتـاب «الأخـلاق» اليوم أن يقرأه في ارتباطه بتـعليق أو أكثر من التعليقات المـمتازة المتاحة الآن لحسن الحظ.

ويميز اسبينوزا بين ثلاثة أنواع من المعرفة - وهي الظن Opinion (أو الخيال) والعقل Reason، والحدس intution[٢]. ويضع تحت الظن الملاحظات العادية للحواس التي تعطي في التجـربة، وتلك ينقصهـا الدقة العلمية، وتكون مـشتتـة ومختلطة. ويضع تحتـه أيضاً المعرفة عن طريق السـماع والعرف، وذكريات التجـارب الماضية التي لا تصنف عن طريق العقل ولا تفـهم عن طريقه، ويبدو أن هذه المـعرفة ليست مـعرفة دقـيقة. وبعـد أن نقرأ ونسمع كلمات معينة أو رموزاً، تتذكر أشياء بصورة أكبر أو أقل دقة، ونكّون أفكاراً عنها.

ومن ثم عندما يسمع المرء أو يقرأ كلمة «تفاحة»، يكون لديه صورة ذهنية عن الفاكهة. وعندما يرى الجندي آثار أقدام الحصان في الرمل، يكوِّن صورة ذهنية عن الفارس، ثم يكوِّن بعد ذلك صورة عن الحرب؛ في حين أن الريفي يكوِّن إدراكاً عن حصان ينتقل في خياله إلى أفكار الحرث، والحقل. ويدرج اسبينوزا، بالتالي، تحت الظن الإدراكات الحسية، والصور التي يثيرها تداعي الأفكار، والذكريات، والكلمات، والرموز، والمعرفة التي تنتقل عن طريق التقليد أو التراث. ولما كان اسبينوزا فيلسوفاً عقلياً، فإنه يجد أن هذه المعرفة لا يمكن الركون إليها، ومن المحتمل أن تكون خاطئة.

ويثق اسبينوزا ثقة مطلقة في العقل والحدس. أما العقل فهو ممكن لأن لدينا أفكاراً مشتركة مع جميع البشر، لأن عقولنا وأجسامنا وعقولهم، وأجسامهم لها نفس الخصائص. ولذلك نستطيع أن نحصل على معرفة كافية عن أفكار لعلل الأشياء من معلولاتها، ونبرهن على القضايا عن طريق مناهج الهندسة، ونستنتج النتائج من مقدمات القياس. والنوع الثالث من المعرفة هي معرفة الحدس، وهي كما يقول اسبينوزا في كتابه «الأخلاق» تسير من فكرة كافية من الماهية المطلقة لصفات معينة لله إلى المعرفة الكافية لماهية الأشياء». ولكل كلمة، تقريباً، في هذا التعريف معنى فني بالنسبة لأسبينوزا؛ لأن دعامتها العامة هي أنه إذا عرف المرء أي شيء معرفة تامة، سيفهمه في ضرورته وطبيعته النهائية، التي تكون بالنسبة لاسبينوزا، بالطبع، مظهراً لله. إن عقولنا من حيث إنها تدرك أشياء إدراكاً صادقاً، هي جزء من العقل اللامتناهي لله، وتكون الأفكار الواضحة والمتميزة صادقة بالضرورة مثل أفكار الله(٣).

ويقدم اسبينوزا مثالاً لتوضيح الأنواع الثلاثة من المعرفة على النحو التالي: هب أنه واجهتنا مشكلة إيجاد عدد رابع يمكن أن تكون له نفس العلاقة بالعدد الثالث التي تكون بين العدد الثاني والأول. في هذه الحالة نجد أن التاجر يعطينا مباشرة الإجابة الصحيحة؛ لأنه يتذكر في الحال القاعدة بدون أي برهان، أو لأنه تعلم كيف يفعل ذلك عن طريق التجربة. إن معرفته ترتكز على الظن، فهو لا يستطيع أن يبرهن على صحتها. أما الإنسان المتعلم جيداً، فإنه يستدعي برهان القضية التاسعة عشرة من الكتاب السابع عشر لأقليدس، والخاصية العامة للنسب. وذلك هو منهج العقل. أما إذا كانت الأعداد بسيطة، فإن أي شخص يستطيع أن يصل إلى الإجابة الصحيحة عن طريق الحدس، كما في المثال ١:٢:٣ فأي شخص يستطيع أن يرى بصورة حدسية أن العدد الرابع هو ٦؛ لأنه يعرف النسبة التي تكون بين العدد الأول والعدد الثاني. وبالتالي فإن هناك على الأقل قدراً ضئيلاً

من المعرفة الحدسية متاح لكل شخص. ويلاحظ اسبينوزا، عندما يوجه لوماً إلى ديكارت، الذي اعتقد أن الحدوس متعددة واستخدمها باستمرار، أن «الأشياء التي أستطيع أن أعرفها عن طريق هذا النوع من المعرفة قليلة للغاية».

ويتصور اسبينوزا العلية تصوراً رياضياً، وكما أنه في تعريف المثلث المسطح توجد الضرورة المنطقية والتي مفادها أن مجموع زواياه الداخلية الثلاث تساوي زاويتين قائمتين، فكذلك يكون لكل شيء أساس منطقي بالضرورة. ولكل شيء مختلق يمكن أن نتخيله سبب ضروري لوجوده، أو عدم إمكانه. وكلما كانت معرفتنا واسعة، فإننا نستطيع، في الغالب، أن نحدد ما هو ضروري وماهومستحيل؛ وكل ذلك معروف بالنسبة للعقل اللامتناهي لله، وكل ما هو موجود ينتج بالضرورة من طبيعته الخالصة مثلما تنتج قضايا الهندسة من البديهيات الأساسية، والمسلمات، والتعريفات. إن كل ما هو ضروري يكون موجوداً، وكل ما لا يوجد فهو مستحيل.

٣ ـ الله وصفاته

عرَّف ديكارت الجوهر بأنه «شيء موجود لا يتطلب شيئاً سوى ذاته لكي يوجد»؛ ويقبل اسبينوزا هذا التعريف، ويبين أن هذا الموجود لابد أن يكون أساس وعلّة وجوده؛ أي لابد أن يكون لامتناهياً، وإلا اعتمد على شيء آخر، ومثل هذين الجوهرين لا يمكن أن يوجدا؛ لأنه إذا اعتمد بعضهما على بعض، سيتحدد كل منهما عن طريق الآخر ولا يكونان لامتناهيين بالفعل، ولذلك لا يمكن أن يكون هناك سوى جوهر واحد لامتناه، وكامل، وشامل كل الشمول، ومكتف بذاته. وهذا الجوهر هو بالتالي الحقيقة الوحيدة الأساسية في الكون. وهذا الجوهر أزلي؛ لأنه إذا لم يكن كذلك، سيسبقه شيء آخر ويكون علة وجوده، ولا يكون مكتفياً بذاته. ولابد أن يكون كاملاً وتاماً، وإلا سيكون متناهياً ومحدوداً. ولأنه كامل، فلا يمكن أن يتغير على الإطلاق، لأن التغير هو انتقال شيء ليس كاملاً. ولابد أن ينظر إلى هذا الجوهر، بالتالي، على أنه الطبيعة أو الله؛ والكلمات الثلاث: الجوهر، والطبيعة، والله تدل على نفس الموجود.

ويقدم اسبينوزا أربعة أدلة على وجود الله(٤). وجميع هذه الأدلة تذكرنا بديكارت، على الرغم من أنها وضعت بصورة مختلفة لكي تنسجم مع فلسفة اسبينوزا، كما أنها كانت، إلى حد ما، نتيجة لتأثير الأفكار وأحوال التعبيرات التي ورثها من الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط(٥).

وتكمن خلف أدلة اسبينوزا ثقته بصدق الأفكار الواضحة والمتميزة التي تخلو من التناقض. ودليله الأول هو الدليل الأنطولوجي؛ الذي يذهب فيه إلى أن تصور الله بوصفه جوهراً لامتناهياً فكرة واضحة ومتميزة، ومن حيث إنه كذلك، ومن حيث إنه موجود لامتناه، فلا يمكن أن تنقصه إحدى صفات اللاتناهي؛ أقصد الوجود. ويدعم هذه النتيجة الدليل الثاني؛ الذي يرى أن تصور الله لا يتضمن تناقضاً منطقياً يجعل وجوده مستحيلاً؛ لأن ما لا يكون مستحيلاً، يجب أن يكون موجوداً. ويذهب الدليل الثالث إلى أن وجودنا نحن الخاص من حيث إننا موجودات متناهية لم نوجد أنفسنا، ولا يمكن أن توجدنا موجودات أخرى متناهية، وهكذا إلى ما لا نهاية، يؤدي بالضرورة إلى موجود لامتناه يكون علة أو أساساً لوجوده الخاص. أما الدليل الرابع، فيذهب إلى أن الموجود اللامتناهي لابد أن يمتلك قوة لامتناهية، ويكون بذلك قادراً على أن ينتج وجوده ويدعمه.

ولم تنجو تلك الأدلة من النقد الذي وجه إلى أدلة ديكارت من قبل؛ ففكرة الموجود الكامل بصورة مطلقة لا تتضمن بالضرورة وجوده. إن الفكرة المحض لا يُبرهن على وجودها عن طريق واقعة تذهب إلى أنها لا تتضمن أي تناقض منطقي. وإن كوناً مؤلفاً من موجودات متناهية يمتد بصورة لانهائية في الزمان والمكان لا يكون ممكن التصور بدون افتراض وجود موجود واحد لامتناه. ولا تمتلك الفكرة المحض، حتى ولو كانت فكرة موجود لامتناه، قوة على الإطلاق لكي تخرج نفسها أو أي شيء آخر إلى حيز الوجود. ومع ذلك، فليس من الإنصاف رفض تصور اسبينوزا لله، بسبب أن براهينه التي عرضها ليست مقنعة. لأننا لو تتبعنا تصوره فيما بعد، لوجدناه موحياً بطرق كثيرة، ومؤثراً تأثيراً عميقاً.

وطالما أنه لا يوجد، سوى جوهر واحد في الكون على نحو ما يرى اسبينوزا، وهذا الجوهر هو الله، فإنه ينظر إلى العقل والمادة، أو بلغة فنية دقيقة الفكر والامتداد، على أنهما صفتان لله. ويعرف اسبينوزا الصفة، في بداية كتابه الأخلاق بأنها «ما يدركه العقل بوصفه مكوناً لماهية الجوهر». وقد أخذ بعض المؤلفين هذا التعريف ليعني هذا التقرير بمعنى واقعي وليس بمعنى مثالي؛ لأن الجوهر يمتلك هذه الصفات بوصفه جوهراً، ويكتشف عقلنا ذلك؛ لأنه صادق، ومستقل عن اكتشافنا له. ولأن الله لامتناه، فلابد أن يكون له عدد من الصفات اللامتناهية، غير أننا لا نعرف سوى الفكر والامتداد. وكل صفة من هاتين الصفتين «لامتناهية في نوعها»، لكنها لامتناهية بصورة مطلقة» مثل الله.

أعني أن الامتداد لامتناه، فهو لا يحده سوى الامتداد فقط، ولا يمكن للفكر أن يحدثه. والعقل، بالمثل، لامتناه بوصفه عقلاً، ولا يمكن للمادة أن تحدثه. إن الفكر والامتداد ليسا شيئين أو جوهرين، بل هما صفتان للجوهر الواحد، ولا يكون لهما وجود إلا في هذا الجوهر. وهما، في واقع الأمر، واحد في جوهرهما المشترك.

ويعني اسبينوزا أن الله ـ الطبيعة، الكون، الجوهر، سميها كما شئت، عقلي ومادي؛ لأنه يمتد في المكان بوصفه شيئاً طبيعياً، وهو أيضاً لامتناه بوصفه شيئاً عقلياً، والعقلي لا يمكن أن يكون له تأثير على الطبيعي، والطبيعي لا يمكن أن يكون له تأثير على العقلي. إن وجهة نظر اسبينوزا هي مذهب التوازي Parallelism الكلي، من حيث إنه يقابل مذهب التأثير المتبادل عند ديكارت، ومذهب المناسبات عند جولينكس ومالبرانش. وهو يشبه المذهب المادي عند هوبز من حيث إنه يقرر أن كل شيء موجود يكون مادياً، لكنه يختلف عن هوبز في تأكيده أن كل شيء يكون عقلياً بصورة متكافئة. ومذهب اسبينوزا هو «شمول النفس» Panpsychism (كل شيء نفس) إلى حد أنه يقرر أن كل شيء في الكون له جانب عقلي، ولم يزعم اسبينوزا، على أية حال، أن لكل جزء منفصل من المادة غير العضوية أكثر من صورة من العقلانية غير التامة، لأنه غير واع، ولا يدرك، ولا يحس، ولا يتخيل، ولا يتذكر، ولا يفكر.

وليس لله من حيث إنه جوهر لامتناه له صفات لامتناهية أي خاصية من الخصائص العادية للإنسان. فهو نسق رياضي وآلي عظيم من الناحية الطبيعية ـ أعني الطبيعة بأسرها، وهو يفعل وفقاً لقوانين الرياضيات. وهو أزلي مثل الهندسة. فمنذ متى بدأ مجموع زوايا المثلث الثلاث تساوي زاويتين قائمتين، ومتى ستتوقفان على أن تكونا كذلك؟ تلك أسئلة ليس لها معنى؛ لأن مبادىء الهندسة لازمانية وأزلية. إن الله ليس خالقاً للعالم في لحظة معينة، إلا بمقدار ما يمكن القول أن بديهيات الهندسة ومسلماتها يمكن أن تخلق النظريات في زمن معين، لأن مبادىء الامتداد محايثة في الله من حيث إنه أساسها الأزلي والذي لا يحدده زمان. فالله علة محايثة للعالم؛ بمعنى أنه الأساس المنطقي أو الجوهر؛ أي أنه لم يصنع العالم، لأنه ببساطة هو العالم. ومع ذلك فهو أيضاً عقل، لأنه واع ويجد متعة عقلية في كماله الرياضي والمنطقي، وذلك جزء مما يعنيه اسبينوزا بالقول بأن الله يحب نفسه.

ولأن الله كامل وشامل كل الشمول، ليس له انفعالات وعواطف مثلنا، تُحدثها أشياء خارجية، ولأنه كل، فإنه لا يمكن أن يرغب شيئاً، ولذلك ليس له غايات، ولا خططاً

يرغب في تنفيذها، وليس له بالتالي إرادة. ونحن نتعقل لكي نكتشف ما لا نعرفه، أما الله، الذي يعرف كل شيء، فإنه لا يحتاج إلى ذلك، ومن ثم ليس له عقل بالمعنى الإنساني. ونحن نطلق على الأشياء التي نرغبها اسم الخير، ونطلق على الأشياء التي نكرهها اسم الشر، أما بالنسبة لله، الذي لا يملك رغبات أو أصنافاً من الكراهية، فلا يمكن أن توجد قيم أخلاقية. ومن الحمق أن نفكر في الله على أنه يخلق أي شيء لمنفعة الناس، أو أنه يبطل قوانين الطبيعة ويقدم معجزات مكانها. إن الخير، والشر، والجمال، صفات إنسانية غير كافية، وليست خاصية لله على نحو ما هو عليه بالفعل.

ويمكن للمرء أن يرى لماذا اتهمه الأصوليون المسيحيون واليهود الذين عاشوا في عصره بأنه ملحد. فهو يبدو منكراً لوجود الإله الذي يحب الإنسان ويعتني به، ويصلي الإنسان له، ويستمد الإنسان منه العون والمساعدة. وسوف نرى فيما بعد أن ليبنتس حاول أن يطور فلسفة، مستمدة أيضاً من المذهب الديكارتي، تفسح مجالاً أكبر للطموحات الدينية المألوفة. ومع ذلك فمن الواضح أيضاً أن اسبينوزا كان يؤمن بالله بطريقته الخاصة، وإنه كان يستمد سلاماً داخلياً من الإيمان به.

لابد أن يكون ما قام به اسبينوزا الآن واضحاً. فقد تعلّم باروخ أن الله واحد، وأنه الأساس النهائي لكل شيء. وقد درس أيضاً العلم، وتعلم أن الكون نسق فيزيائي ورياضي تام يقوم على قوانين مطردة. وكان بندكت، الذي كان يبحث عن خلاصه في عصر الاضطراب المؤلم، في حاجة إلى الاتجاه إلى الله. غير أن الله لا يمكن أن يوجد إلا في الكون الحقيقي، الذي ينكشف عن طريق الرياضيات والفيزياء. وحاول اسبينوزا، شأنه شأن برونو في القرن السابق، أن يقيم ديانته على العلم، وأن يجد إلهه في قوانين الطبيعة ولذلك قام بمراجعة تصوره لله لكي يجعله متفقاً مع تلك القوانين. إن وجهة نظر اسبينوزا عن الله ليست هي، بالفعل، مذهب الإلحاد، ولكنها بالأحرى مذهب وحدة الوجود (وهي كلمة لم تكن قد ظهرت بعد في عصره)؛ وهي وجهة نظر تذهب إلى أن الله هو الكل والكل هو الله. ومذهب وحدة الوجود، مع إنه كان غير مألوف، فإنه يختلف أتم الاختلاف عن مذهب الإلحاد.

إن الله وصفاته، عند اسبينوزا، كما رأينا، لامتناه، وأزلي، ولا يمكن أن يتغير، الله هو الجوهر الكلي، والأساس الأقصى وماهية كل شيء عقلي وفيزيائي. ويسمى اسبينوزا، إحياءً لمصطلح مدرسي، الله «الطبيعة الطابعة» Natura naturans (المبدأ الفعال)، أعني

الطبيعة التي توجد الأشياء المنفصلة في العالم؛ بينما يسمى الأشياء المنفصلة في الوجود «بالطبيعة المطبوعة» Natura naturata (المبدأ المنفعل)، أعني الأشياء الجزئية كما نعرفها، وهي منفصلة بعضها عن بعض، وليست دائمة، وهي، أيضاً الله. وهل يستطيع اسبينوزا أن يبين الطريقة التي ينشأ منها الله بوصفه الطبيعة المطبوعة، أعني عالم الأشياء المتغيرة والجزئية، من الله بوصفه الطبيعة الطابعة، أعني الجوهر الواحد الثابت؟ لابد من الإقرار بأن اسبينوزا لم يوضح تلك المسألة توضيحاً تاماً. فمن السهل، لو أن المرء اعتقد في فلسفة واحدية مطلقة، أن يبرهن على أن جميع الأشياء المنفصلة في العالم واحدة بصورة أساسية وخالدة في طبيعتها القصوى من أن يتحول ويبين كيف أن الوحدة القصوى تصبح متفردة في الأشياء الكثيرة التي يتألف منها كوننا الفعلي. ويقول هيجل: أن إله اسبينوزا يشبه عرين الأسد في حكاية إيسوب؛ إذ يمكن للمرء أن يرى آثار أقدام كل الحيوانات التي تذهب إلى العرين، غير أنه لا يرى أي حيوان يعود أو يخرج منه. ومع ذلك، فليس من الإنصاف أن نتصيد أخطاء كثيرة لاسبينوزا من أجل هذا السبب. فليس هناك فيلسوف نجح تماماً في حل مشكلة كيف يمكن للكثير أن ينشأ من الواحد، أو كيف ينتج الأزلي الثابت الزمان المتغير. ولقد اضطرب فلاسفة كانوا معارضين تماماً لاسبينوزا ـ مثل برجسون، مثلاً ـ الذي اهتم بالزمان اهتماماً كبيراً، وزعم بصورة أساسية أن العالم عبارة عن تغير وحركة وكثرة من أشياء، فقد عانى كثيراً عندما حاول تفسير كيف يمكن أن يوجد في هذا الكون كليات غير زمانية في المنطق والرياضيات وكيف تكون هناك وحدة كبيرة بطرق أخرى غيرما يوجد بالفعل.

٤ ـ الأحوال

حاول اسبينوزا أن يستمد الكثرة من الواحد والتغير من الأزلي عن طريق مذهب الأحوال Modes. فهناك أحوال لامتناهية وأحوال متناهية. ويعرف اسبينوزا الحال Mode بأنه تغير في الجوهر، يوجد في، ويتصور عن طريق، شيء غير ذاته. ولا شك أن كلمة «أحوال» هي الطبيعة المطبوعة. والله، من حيث إنه جوهر، في صفة الامتداد، يمتلك الحال المباشر اللامتناهي للحركة والسكون. وهذا يعني أن كل شيء في العالم، من حيث إنه شيء مادي، يكون إما متحركاً أو ساكناً، والتجمع الكلي للحركة لا يزيد ولا ينقص على الإطلاق، في حين أن الحركات الجزئية تختلف في الأزمنة والأمكنة. وتظهر المادة من حيث إنها تنقسم أو تتفرد إلى موضوعات مختلفة في الحال المباشر اللامتناهي «لوجه

الكـون» (Facies Totius Universi)، أعني، سلسلة الأحداث الطبيعـية للعالم الفيزيائي، الذي يؤلف نسقاً كاملاً من أحداث مترابطة ترابطاً علياً. ويمتلك الله من حيث إنه جوهر له صفة الفكر ـ الحال المباشر اللامتناهي للعقل، الذي يسـميه اسبينوزا أيضاً «القوة اللامتناهية للفكر» أو «فكرة الله»، وليس واضحاً تماماً ما عساه أن يكون الحال المباشر اللامتناهي الذي يتفرد فـيه، لكنه قد يكون، كما يذهب «مـارتينو» «الصورة الثابتة لفكر متـعقل أو قوانين منطقيـة ضرورية»؛ وهو، على أية حـال، ما يشكل الموازي من الناحـية العقليـة لأحداث مترابطـة ارتباطاً عليًا من الناحيـة الفيزيائية. ولابد من الإقـرار بأن كل ذلك غامض بعض الشيء، لكن عن طريـق هذه الأحوال الـلانهائيـة يأخـذ الجـوهر الكلي الواحـد صـورة الموضوعات العادية لحياتنا اليومية.

والأحوال النهائية هي ذواتنا، والنباتات، والحيوانات، والعصى، والحجارة ـ أي كل «شيء» جزئي في العالم، أو كل شيء يلازم الجوهر الكلي، وصفتي الفكر والامتداد. أي أن كل شيء يكون عقلياً وفيزيائياً في وقت واحد. فذهني هو فكرة جسمي، وجسـمي هو النظيـر الفيزيـائي لذهني؛ فهـما من حـيث الأساس واحد ونفـس الشيء. وتوضيـحات اسبينوزا صـعبة إلى حد مـا، فمثلاً قوله بأن الدائرة وفكرة الـدائرة هما شيء واحد، ولا يختلفان إلا في تصـورنا للدائرة بأنها توجد وجوداً فـيزيائياً وبأنها تعرَّف تعريفـاً رياضياً. ودعنا نكون مـثالاً عن أنفسنا. انـظر إلى سطح مجوف، ولنـقل كرة طفل مطاطيـة، بنية اللون في معظمها، غير أنه يوجد بهـا خط واحد أصفر يدور حول المركز. هذا الخط يبدو لنا محدباً. ومن ثم إذا كـان المطاط في الكرة رفيعاً حتى إن الطلاء الأصـفر يبدو من أوله إلى آخره، فإن نفس الخط يكون مقعـراً عندما ننظر إليه من داخل الكرة. ومع ذلك، فلا وجود إلا لخط واحد، وصفتين هما المحدب والمقعر. خذ مثالاً آخر، افرض أنك تنظر إلى قلم، أمسكـت به، ثم بدأت تكتب. العمليـة كلها تكون بالنسـبة لك عقـلية؛ لأن لديك إدراكاً للقلم، وفكرة عن الشيء الذي ترغب في أن تدونه، ولذلك فإنك تنتقل إلى تجارب أبعد وهي إمساك القلم بيدك، والكتابة به. إنني ذلك الشخص الذي الاحظك وأنت تفعل ذلك، أرى أحداثاً فيزيائيـة معينة، واستدل منها بمسـاعدة العلم على أحداث أخرى. ومن وجهة نظري، تثير اشعاعات الضوء المنعكسة من القلم على قـرنية عينيك تياراً عصبياً يسير من عيـنيك إلى مخك، حـيث ينساب هناك في تيـار آخر (النظيـر الفيـزيائي للفكرة التي رغبت في تدويـنها) ويخلق دافعـاً يسيـر من الأعصاب الحـركية إلى يدك، التـي التقطت

القلم، وبدأت تكتب به. إن سلسلة الأحداث العقلية التي خبرتها أنت، وسلسلة الأحداث الفيزيائية التي لاحظتها أنا أو قمت باستدلالها هما، في واقع الأمر، شيء واحد. فأنت لاحظتهما من الداخل، فيما يمكن أن نسميه جانبهما «المقعر»، بينما التفت أنا إلى جانبهما «المحدب».

وقد فضل بعض السيكولوجيين هذا المذهب: مذهب التوازي الفيزيائي النفسي، الذي عرضناه في الفقرة السابقة. لأنه يتجنب الصعوبات الموجودة في مذهب التأثير المتبادل عند ديكارت. إن كلاً من السلسلتين الذهنية والفيزيائية تامتان؛ فليس هناك حدث في إحداهما يكون علّة أي حدث آخر في السلسلة الأخرى. ومن الممكن بالنسبة للمتخصص أن يحصر نفسه في دراسة إحدى هاتين السلسلتين، ويتجاهل السلسلة الأخرى. ولا شك أن هناك اعتراضات كثيرة على هذا المذهب. فهو يناقض الحس المشترك، ويبدو سطحياً إلى حد كبير. ففي مواضع كثيرة لا نلاحظ بالفعل شيئاً يوازي السلسلة الأولى في السلسلة الثانية، وافتراض وجوده هو مسألة استدلال بصورة خالصة. وعلاوة على ذلك، يميل هذا الرأي إلى أن يجعلنا نفكر في الذهن بصورة آلية أكثر مما ينبغي، ومع ذلك، فإننا نمتلك بالفعل مصالح، وأغراضاً، وخططاً نحاول أن ننفذها، فعقولنا تختار من بين الموضوعات المنبسطة أمام أعيننا تلك التي نهتم بها. ومن الممكن أن تكون كل الأحداث الفيزيائية آلية تماماً، كما يفترض اسبينوزا؛ لكن مع ذلك تكون حياتها الواعية، التي تكون آلية، غائية بالفعل، ولذلك لا يمكن أن نتصور العمليات العقلية في جميع نواحيها موازية لسلسلة فيزيائية. وتلك بعض من الصعوبات في مذهب التوازي. ومع ذلك، فهي إحدى النظريات الشهيرة لتفسير العلاقة بين الذهن والجسم (النفس والبدن) وهي ما زالت مفضلة عند كثيرين، وهكذا فقد قام اسبينوزا بإنجاز هام عندما طورها.

ودعنا نتابع مذهب التوازي عند اسبينوزا بصورة أبعد. كل شيء في العالم مادي وفيزيائي. وكلما كانت بنية المادة أقل تركيباً، كان بناء الذهن أقل تطوراً، والعكس. إن الحجر بسيط نسبياً في تركيبه الفيزيائي والكيميائي، وسيقول اسبينوزا أنه متخلف في الجانب الذهني تماماً. وترتفع النباتات والحيوانات الدنيا في القدرات العقلية بتركيبها الفيزيائي المتزايد. وأنت وأنا لدينا أفكار تناظر حالاتنا الجسمية. فنحن لا نستطيع أن ندرك موضوعاً إدراكاً عقلياً، إذا لم ترتبط أعضاؤنا الحسية وعقولنا به ارتباطاً فيزيائياً. وتكون الإدراكات الحسية الخاطئة، والأوهام، والهلوسات، ملازمة لتوافقات فيزيائية ناقصة؛

فأفكارنا التي تكونت على هذا النحو هي من ثم، كما يقول اسبينوزا، غير مقنعة. إننا لا نستطيع أن نبرهن ونحصل على حدوس إلا لما يناظر في الجانب العقلي حالاتنا الجسمية. إننا نستطيع، على أية حال، أن نعرف أكثر عن العالم الخارجي، لأن الأشياء الأخرى تشبه إلى حد كبير أجسامنا؛ فكل مادة، مثلاً، تخضع لنفس القوانين الفيزيائية، والكيميائية، والرياضية، ولذلك فإننا نستطيع أن نعرف بعض المباديء الكلية. وإذا حصرنا أنفسنا في أفكار واضحة ومتميزة، فإننا لا نقع في خطأ، ومن ناحية أخرى، تكون أفكارنا غامضة بالضرورة بالنسبة لأي شيء لا تكون أجسامنا متوافقة معه توافقاً كافياً.

ونحن نرى أن اسبينوزا محق، إلى حد ما، في هذه المسألة، وأنه قدَّم توجيهاً سليماً للبحث العلمي والفلسفي. ومع ذلك، عندما ترى قلماً وتلتقطه، فإن ما تدركه ليس حالة من حالات مخك، ولكن شيئاً خارج جسمك. إنك لا تستطيع، بالتأكيد، أن تدرك القلم ما لم يكن في حالة مناسبة مع مخك، ويؤكد اسبينوزا ذلك بصورة يمكن تبريرها. ومع ذلك فإنك تدرك عن طريق وسيط فعل المخ شيئاً خارج المخ. إن عقلانية اسبينوزا مضيئة غير أنها لم تحل كل مشكلات الابستمولوجيا (أي علم المعرفة).

٥ ـ الحرية البشرية والخلاص

لم يعتقد اسبينوزا، من حيث إنه فيلسوف آلي دقيق، في حرية الإرادة بمعنى اللاحتمية. فكل حدث يقع يحدث بضرورة رياضية. وعندما لا نعي الظروف الخارجية ونعي فقط حالاتنا العقلية والجسمية، فإننا نتخيل أن أفعالنا تكون حرة؛ كالحجر، إذا كان لا يعي إلا حالاته الداخلية فحسب، فإنه يفترض أنه يحدد بإرادته الخاصة المجرى الذي يتبعه عندما يُلقى إلى أعلى في الهواء.

وهناك، من ناحية أخرى، تمييز هام للغاية عند اسبينوزا بين العبودية البشرية والحرية البشرية. فطالما أن رغباتنا توجه في اتجاه الأشياء المتناهية والطارئة التي لا يمكن أن تشبع على الدوام فإننا نكون عبيداً للظروف الخارجية ونكون ضحايا الأحداث. إننا نكون عبيد انفعالاتنا ودوافعنا وأفكارنا الغامضة، التي تدين بأصلها إلى علل لا نستطيع التحكم فيها. وفي إمكاننا أن نحرر أنفسنا من هذه العبودية عن طريق التفكير بصورة واضحة ومميزة. ودعنا نرى كيف يمكننا أن نفعل ذلك. لا شيء يسبب لنا الكآبة إذا عرفنا حتميته، وذلك أمر يمكن أن نفعله إذا فكرنا بطريقة عقلية، أعني بوضوح وتميز. وإذا استخدمنا مثالنا نحن لما يعنيه اسبينوزا لقلنا: إذا كان محتماً على صديقك أن يموت، ومرضه لا يمكن الشفاء

منه، فلا شيء يمكن أن تفعله أنت أو أي شخص آخر من أجل إنقاذه؛ فمتى رأيت أن نتيجة هذا الحدث هي مسألة ضرورة مثل نتيجة ٢ + ٢ = ٤، فإنك لن تحزن عليه بعد ذلك. وإذا استطعت أن تتأمل كل حدث من منظور الأزل Sub quadam aeternitatis specie (من حيث إنه يكون من منظور الأزل»، وتدرك أنه جزء من نسق لأحداث محددة بصورة مطلقة بوصفها نتاجات في جدول الضرب، فإنك لن تقلق عليه بعد ذلك؛ وسوف تتخلص من الألم الانفعالي.

إن الحرية الإنسانية، من ثم، هي ببساطة مسألة قبول الكون، لأنك تفهم ضرورته الرياضية. ومتى تم ذلك، ستحصل على سلام العقل، ستتحرر من الانفعالات، وتكون قادراً على أن ترد الشر إلى الخير. وأصبح اسبينوزا، بلا شك، بهذه الفلسفة راضياً عن حرمانه من شعبه؛ لأنه رأي أنه من المحال أن يستطيع الحاخامات فهمه، ولذلك ففي استطاعته أن يصفح عنهم، ويتوقف عن الحزن على نتائج أفعالهم؛ وقد نفترض أنه أخلد بهذه الطريقة في النهاية إلى لاعقلانية الدهماء الذين قتلوا أصدقاءه، أعني أخوة دي فنت، عندما بذلوا أقصى ما في وسعهم لكي يحافظوا على حريات هولندا. ولابد أن هذا النوع من الفلسفة ساعد اسبينوزا على أن يحصل على صفاء الذهن، وأن ينجو من شلل الحزن البالي على أحداث ليست في متناوله. وعندما نصل إلى فلسفته السياسية، سوف نرى أنه لم يوص بالاستسلام الشرقي بالنسبة لأحداث المستقبل التي يمكن أن نؤثر فيها.

٦ ـ الفلسفة الاجتماعية

إذا قارنا بين اسبينوزا وهوبز، الذي كان اسبينوزا يدين له بصورة أساسية فيما نسميه بالأخلاق عنده، وأيضاً فلسفته السياسية، لوجدنا أن اسبينوزا كان أحياناً أكثر تشدداً في تأكيده مذهب الأنانية والمذهب الطبيعي. غير أن فكره يتجاوز بسرعة هذه الأوضاع إلى موقف أكثر اجتماعية وأشد روحية. وفضلاً عن ذلك فقد أعطى اسبينوزا فلسفته الاجتماعية مكانة أكثر تحديداً في مذهبه الميتافيزيقي بأسره مما فعل هوبز. والنتيجة هي أنه في حين أن فلسفة اسبينوزا الاجتماعية أقل اتساقاً من فلسفة هوبز الاجتماعية، إلا أنها أكثر اتساعاً وكفاية في نظرتها.

إن الدافع أو النزوع (Conatus) عند اسبينوزا، لكي يستمر في وجوده، أو قانون بقاء الذات، هو خاصية لكل شيء في الكون. والإنسان ببساطة هو مثال لذلك (وهذا مثال لنجاح اسبينوزا في توافق الأخلاق عنده مع مذهبه بأسره). فالإنسان يرغب أي موضوع

يستحسن هذا الدافع ويؤدي به إلى حالة أعلى من الكمال، يطلق عليها اسم الخير، ويجد الشعور الذي يلازم الانتقال إلى هذه الحالة الأعلى التي تسبب لذة.

ويجب أن نلاحظ هنا ثلاث مسائل، أولاها أننا نصف موضوعات بأنها خيرة ونجد أن بلوغها يمكن أن يسبب لذة لأننا نرغبها؛ ونحن لا نرغبها لأنها تجلب لنا لذة، ولذلك فإن اسبينوزا ليس من أنصار مذهب اللذة بصورة محددة. وثانيهما تتحول الرغبة في بقاء الذات، أو على أبعد تقدير، القوة التي تزداد والغلبة، في رأي اسبينوزا، في الحال إلى رغبة في «كمال» متزايد، أو كما قد نقول، تطور شامل؛ ولذلك فإن اسبينوزا هو بحق مبشر بمذهب تحقق الذات في القرن التاسع عشر. وثالثهما، بينما يبدأ اسبينوزا بمذهب أناني صارم بوصفه الحالة البدائية للإنسان، فإنه يبرهن على أن كل إنسان ينبغي عليه أن ينظر إلى غبطته نظرة عقلية، أعني نظرة فاضلة، وإذا فعل ذلك، فإنه سيدرك على الفور أنه لا شيء يفوق الغبطة من حيث إنها الحياة في مجتمع منظم تنظيماً جيداً حيث يكون لجميع الناس أهداف متساوية و«كما لو كانوا يتحركون بواسطة عقل واحد». ولذلك، فإن الإنسان الفاضل لا يرغب شيئاً لنفسه لا يرغبه للآخرين أيضاً. وثمة خط آخر من التفكير أدى باسبينوزا إلى نتيجة مشابهة وهوأن الحب والمتعة علامتان للغبطة والكمال المتزايد، في حين أن الحسد، والكراهية، والغيرة، خسة؛ ومن مصلحة الإنسان أن يربى وينمي الحب والمتعة، ويتغلب على الحسد والكراهية والغيرة. «إن من يعش وفقاً لتوجيه العقل، يحاول، بقدر المستطاع، أن يجعل كراهية الآخرين، وغضبهم، أو ازدراءهم له تتحول إلى حب وود»(٦). ولذلك قد نقول أنه، على الرغم من أن أخلاق اسبينوزا تبدأ من الأنانية، فإنها تنتهي إلى الإيثار (الغيرية). إن الهدف الأسمى للكمال البشري، الخير الأقصى، هو، بالنسبة لاسبينوزا، كما رأينا سابقاً، المعرفة العلمية والدينية لحقيقة نهائية، هي التي تكون الله، وكذلك الحب العقلي المصاحب لله.

وتؤلف الفصول الخمسة عشر الأولى من كتاب اسبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» دحضاً لوجهة نظر، كان يتمسك بها كثيرون في هولندا في كل مكان في ذلك الوقت، وهي تذهب إلى أن أصل الدولة يكمن في التأسيس الإلهي، مثل حكومة اليهود الدينية في العهد القديم، التي تستمد سلطتها من إرادة الله، وتنظم السلوك البشري من كل وجه، بما في ذلك التعبير عن الآراء في العلم، والفلسفة، والدين. ويبين اسبينوزا، عكس ذلك، أن المؤسسات السياسية العبرية الموصوفة في الكتاب المقدس كان الهدف منها

العبرانيون القدماء فقط. ويثبت أن الأسفار الخمسة بأسرها لم يكتبها موسى في صورتها الحالية[1]، وهو يذهب إلى أنه يحتمل أن النبي عزرا Ezra هو الذي قام بجمعها وتصنيفها. ويفسر اسبينوزا المعجزات تفسيراً عقلياً، بوصفها أحداثاً طبيعية. ويوجه الانتباه إلى واقعة مؤداها أن رسالة كل نبي تصطبغ بميله هو الفردي، ومزاجه، وآرائه الشخصية، وأن الأسلوب الذي كتبت به الرسالة هو سمة للإنسان نفسه. ولأن محتويات الكتاب المقدس مصممة لشعب معين، ومصممة بصورة ثانوية للجنس البشري، فإنها تتوافق بالضرورة مع جماهير الشعب. ومن ثم فإن الكتاب المقدس لا يعلّم الناس، ويمكن النظر إليه على أنه كلمة الله من حيث إنه لا يؤثر إلا على الدين. وتعاليمه ذات التطبيق العام هي مسائل بسيطة للإيمان ـ مثل أن الله واحد، وموجود في كل مكان ـ وواجبات لسلوك ـ مثل واجب المرء أن يحب لجاره ما يحبه لنفسه، والتوبة من الآثام والخطايا.

إن مناقشة اسبينوزا لكل من العهد القديم والعهد الجديد جديرة بالاحترام، وتكشف عن اعتقادات دينية صادقة وجدية. وتبدو المشاعر المشابهة التي يمكن أن يعبر عنها أستاذ في اللاهوت المسيحي أو اليهودى اليوم مبتذلة في الغالب. وعلى أية حال، لقد كان اسبينوزا الفيلسوف الأول الذي تجرأ على أن يتحدث على هذا النحو بلا تحفظ في هذه المسائل، وأثار نشر هذا الكتاب باللغة اللاتينية عام ١٦٧٠ معارضة شديدة حتى إنه رأي أن من الفطنة أن لا يسمح بظهور ترجمة له باللغة الهولندية. ونُقل عن هوبز أنه اندهش لصراحة الكتاب، وأنه رفض أن يتعهد باحترام مزاياه، التي كان يقدرها بلا شك. وقد استبق اسبينوزا في نقد مسائل كثيرة من الكتاب المقدس الباحثين الألمان في القرن التاسع عشر.

وبعد أن بيّن اسبينوزا أن الدول السياسية الحديثة ليست ذات مصدر إلهي، ولا يمكنها أن تزعم أنها تحكم بسلطة الكتاب المقدس، ينتقل في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» وكذلك في كتابه اللاحق «الرسالة السياسية» الذي لم يكتمل حتى وقت وفاته، إلى بيان فلسفته السياسية. وهو يعتقد، مثل هوبز، أن لكل إنسان في حالة الطبيعة الحق في كل شيء يقع في نطاق منه، وأن هذه الحالة هي حالة خوف عام، ولكي يتخلص الناس منها، يجب عليهم أن يكونوا دولاً بإرادتهم. ومن الصعب أن نقول، كما هي الحال بالنسبة لهوبز، إلى أي مدى اعتقد اسبينوزا أن حالة الطبيعة البدائية والعقد الاجتماعي هما حدثان

(١) ولهذا السبب تسمى هذه الأسفار الخمسة أحياناً باسم «الأسفار الموسوية» على اعتبار أن موسى عليه السلام هو الذي كتبها، لكن ثبت بعد ذلك عدم صحة ذلك؛ لأنها تشمل أحداثاً وقعت بعد وفاته. (المراجع).

تاريخياً. بيد أنه يختلف عن هوبز في الإصرار بقوة أقل على أنه لا يمكن إلغاء العقد الاجتماعي عندما يتكون، دون أن يسبب ذلك ارتداداً إلى حالة الطبيعة. ويؤكد مسألة مفادها أن هذاالعقد لا يكون صحيحاً إلا عن طريق فائدته ومنفعته، وأنه بدون المنفعة يصبح خاوياً وبلا جدوى. ولا يستمر حق صاحب السيادة إلا متى استطاع أن يدعم قوته عن طريق تعزيز إرادته، ولا يستطيع أن يفعل ذلك إذا لم يفعل وفقاً لأفضل المصالح بالنسبة لرعاياه. ويعتقد أن الديمقراطية هي الصورة الطبيعية والأكثر توافقاً مع الحقوق الفردية من كل صور الحكومة(٧). ومن المستبعد أن تكون هناك قرارات لاعقلية في الديمقراطية، لأنه من المستحيل في الغالب أن تتفق أغلبية الناس على تخطيط غير عقلي، ومنْ يطع هذه الدولة يكن حراً، لأنه يعيش وفق قوانين عقلية ومخططة من أجل الصالح العام. (ويبدو اسبينوزا هنا للبعض منا فيلسوفاً متفائلاً).

ولا تكون التحالفات بين الدول ملزمة إلا إذا كانت من مصلحة كل دولة أن تحافظ عليها، ولا يجب على أي حاكم، في واقع الأمر، أن يحافظ على تعهداته التي تلحق ضرراً بمصالح مملكته. (وتلك على الأقل الواقعية السياسية الأمينة). ولسوء الطالع لم يعش اسبينوزا حتى يكتب فصول كتابه «الرسالة السياسية»، الذي من المفترض أن يقدم فيه نظريته الخاصة بالديمقراطية بالتفصيل. ومع ذلك فقد احتوى الكتاب على فصول في النظام الملكي والنظام الأرستقراطي، حدد في كل منهما توازن القوى تحديداً دستورياً. ومن الممتع أن نلاحظ أنه في تخطيط اسبينوزا للنظام الملكي، يرى أنه ينبغي حتى على الملك أن يطيع القوانين على نحو ما يفسرها القضاة، ولا يجب على الدولة أن تنفق على أي معبد للدين، ولكن يمكن للجماعة أن تقوم بذلك بنفسها، ويجب أن تمتلك الدولة كل العقارات، ويجب أن تسدد الإيجارات نفقات الحكومة كلها. وإذا وضعنا في ذهننا هذه الآراء، استطعنا أن نفهم لماذا شعر اسبينوزا بأنه سوف يضع نفسه في موقف زائف إذا قبل معاشاً من لويس الرابع عشر!.

ويرى اسبينوزا أن لحكام الدولة الدنيويين السلطة العليا في كل مسائل القانون، بما في ذلك «الإشراف الخارجي على العبادة والشعائر الخارجية للدين». وبخصوص هذه المسائل، يجب على الرؤساء الدينيين طاعة السلطة الدنيوية، ويقاوم اسبينوزا هنا محاولة الوعاظ والمجمعات الدينية في هولندا في زعمهم للدور الذي قام به الأنبياء العبرانيون القدماء وإصدارهم أوامر للحكومة باسم الله (حاول الكلفنيون في جنيف، وهولندا، وانجلترا

الجديدة، واسكتلندا، أن يفعلوا ذلك أحياناً في القرنين السادس عشر والسابع عشر). ويصر اسبينوزا ضد السلطات الدنيوية والكنائس المسيحية والمحافل اليهودية على أن العبادة الداخلية لله والورع لا يكون متضمناً في العقد الاجتماعي. إن حرية التفكير والنشر حق لجميع الباحثين. وهذه الحرية ضرورية بصورة مطلقة للتقدم في العلم والآداب الحرة. «فلا أحد في العالم كله يستطيع أن يسن قوانين الدولة الدينية المقدسة». «إن الغاية الحقيقية للحكومة هي الحرية». وتؤثر القوانين الموجهة ضد الرأي على أصحاب العقول الشريرة الفاسدة، ويتوافق معها بدرجة أقل المجرمون المكرهون، بينما لا يغضب منها المستقيمون». ويستبق اسبينوزا بعض أدلة مقال جون سيتوارت مل في الحرية وروحها. وكانت تلك وقفة شجاعة أقدم عليها اسبينوزا في زمن لم يعرف فيه الحكام ـ في كل مكان ـ حرية التفكير ولا حرية النشر من حيث المبدأ. وقد تم بلوغ هذه الحرية بعد عقدين من الزمان، بعد ثورة ١٦٨٨، فقد حصلت انجلترا على مثل هذه الحرية على نطاق واسع، واستطاع لوك أن يكتب دفاعاً عن التسامح الديني بوصفه الخطة التي ستسير عليها الحكومة التي وضعها.

References

Life and Personality:

Will Durant, Story of Philosophy.

Abraham Wolfson, Spinoza.

Josiah Royce, Spirit of Modern Philosophy.

A. Wolf, editor, The Oldest Biography of Spinoza.

J. Freudenthal, Das Leben Spinozas.

Works in English:

Chief Works, translated by R. H. Elwes.

The Correspondence of Spinoza, translated by A. Wolf.

Ethics, translated by W. H. White.

Principles of Descartes' Philosophy, translated by H. H. Britain (Open Court).

Short Treatise, translated by A. Wolf (Black).

Selections:

Spinoza-Selections, edited by J. Wild (Scribners).

Spinoza-Selections, edited by A. Zweig (Longmans).

B. Rand, Modern Classical Philosophers.

Commentaries:

H. H. Joachim, A Study of the Ethics of Spionza.

R. Mckeon, The Philosophy of Spinoza.

H. A. Wolfson, The Philosophy of Spinoza (2 Vols.).

L. Roth, Spinoza.

F. Ploolck, Spinoza.

J. Martineau, A Study of Spinoza.

R.A. Duff, Spinoza's Political and Ethical Philosophy.

ليبنتس

١ ـ مدخل

تحدث «جوتفر د ليبتس» Leibniz (١٦٤٦ ـ ١٧١٦)[١] عن «فلسفة دائمة». فقد كان يؤمن أن الفلسفة تعيش وتنمو من عصر إلى آخر. وقال إن كل فيلسوف يؤكد، في الجانب الأكبر من فلسفته، أنه محق فيما أكده، وأنه عندما يخطىء، فإنه يخطىء عادة فيما يخفق في رؤيته ولذلك ينكره. وتذهب القصة إلى أنه في مناسبة من المناسبات استفاد في حواره مع موظف رسمي في بلاط الدوق من استخدام المجاز الذي كان طبيعياً في البلاط، فقد لاحظ أن فلسفة ديكارت وُجدت في غرفة الانتظار في بلاط الحقيقة. وعندما سئل عما إذا كانت فلسفته الخاصة قد انتشرت في قلب الغرف السرية في البلاط، أجاب بأن قاعة المقالات الرسمية الخاصة بالحاكم تقع بين الغرف الخاصة وحجرة الانتظار، وأنه سيكون راضياً لو تم النظر إلى فلسفته على أنها تنتمي إلى هذا المكان، لأنه لا يستطيع أن يزعم أنه قد حل جميع الأسرار النهائية للحقيقة الواقعية. وهذه القصة هي خاصية لاعتدال ليبتس وحسه الجيد، وهي تشير بحق إلى مكانته في تاريخ الفلسفة الحديثة. لقد حقق تقدماً تجاوز فيه ديكارت، وفي اتجاه مختلف عن اسبينوزا. وبوجه عام يجب أن ننظر إليه على أنه الفيلسوف العظيم الأخير من فلاسفة عصر النهضة، على الرغم من أنه كانت لديه بعض أفكار عصر التنوير، وقد تجاوز، في واقع الأمر، في كتابه «مقالات جديدة في الفهم البشري» عصر التنوير في بعض النواحي. وعندما تم نشر هذا الكتاب أخيراً في عام ١٧٦٥، فإنه مهدً الطريق كثيراً لثورة في الفلسفة احتفل كانط بتنصيبها عام ١٧٨١. وعلاوة على ذلك، فإن وجهات نظره عن نسبية المكان والزمان، واهتمامه بالمنطق الرمزي، بالإضافة إلى مسائل أخرى كثيرة، لابد أنها تجعله يشعر بأنه في بيته بين فلاسفة القرن العشرين.

توفى والد ليبتس، الذي كان يعمل أستاذاً لفلسفة الأخلاق في جامعة «ليبزج» وكان محامياً بارعاً في المدينة، عندما كان ليبتس في سن السادسة من عمره. وقد ترك الوالد الأسرة في ظروف جيدة، إذ يبدو أن ليبتس قد تمتع طوال حياته بثروة مستقلة، واستطاع

أن يفعل ما يحلو له، وتلك واقعة تلقي ضوءاً معيناً على عمله. ولأنه كان أكثر حظاً من اسبينوزا في هذه الناحية، فإنه لم يضطر إلى أن يعمل في التجارة لكي يكسب عيشه. وكانت مكتبة والده إحدى الأشياء المهمة التي ورثها، فبعد سن العاشرة سمحت له والدته بأن يُعلِّم نفسه فيها تعليماً رسمياً ضئيلاً بصورة نسبية. ونتيجة لذلك فسرعان ما أتقن اللغة اللاتينية واليونانية، ووجد متعة عظيمة في قراءة شيشرون، و«كونتليان»، و«سنكا»، و«بلني»، و«هيرودوت» و«زينوفان»، وأفلاطون، وآباء الكنيسة.

وفي الرابعة عشرة من عمره دخل جامعة «ليبزج»، حيث درس فيها القانون والفلسفة، وكتب رسالة باللاتينية عن مبدأ التفرد، وهوموضوع ظل مهتماً به طوال حياته. وفي سن العشرين، على الرغم من أنه أتم جميع المتطلبات الدراسية، رفضت جامعة ليبزج منحه درجة الدكتوراة بسبب صغر سنه. ولكن جامعة «ألتدورف»، على العكس، لم تخف من هذا الشاب البارع، فلم تمنحه درجة الدكتوراة فحسب، بل عرضت عليه أن يكون أستاذاً بها. ولكنه اعتذر عن قبول هذا العرض، لأنه أراد أن تكون له حياته المستقلة والأكثر نشاطاً. وكتب حينذاك رسالة بعنوان «فن التركيب» De Arte Combinatoria التي أهلته، ومعها دراسات لاحقة، لأن يُنظر إليه على أنه واحد من مؤسسي المنطق الرمزي الحديث، كما أنه كتب كذلك مقالاً في مناهج التدريس التي قيل إنها تحتوي على المعرفة الواضحة الأولى بالمنهج التاريخي في دراسة القانون.

وفي عام ١٦٦٧، التحق بخدمة ديوان ناخبية مايتس Mainz[١]، ولقد كان في البداية يساعده في مراجعة اللوائح، ثم بعد ذلك في الأمور السياسية. وكتب ورقة لكي يدعم مزاعم المطالب الألماني بعرش بولندا عن طريق البرهان المنطقي. وكان ذلك إخفاقاً؛ لأن المسائل السياسية لا تُحسم، في الغالب، عن طريق المنطق، ثم حاول أن ينقذ ألمانيا، التي لم تكد تعيش بعد حرب الثلاثين عاماً من تحرش لويس الرابع عشر بتحويل انتباهه إلى مشروع لغزو فرنسا لمصر. وقد اهتمت الوزارة الفرنسية بالاقتراح اهتماماً كبيراً مما أدى إلى دعوة ليبنتس إلى باريس، لكن الاقتراح لم يحقق شيئاً في نهاية الأمر؛ لأن نابليون كان أول حاكم فرنسي يحاول غزو مصر[٢]. وقد ساعدت إقامة ليبنتس في باريس في

(١) أحد الأمراء الجرمان الذين كان يحق لهم انتخاب منْ يرأس الامبراطورية الرومانية المقدسة، وهو البارون يوهان كرستيان بوينبرج المستشار السابق لأمير مايتس (المراجع).

(٢) يشاء القدر أن يكتشف نابليون هذا المشروع العجيب أثناء احتلاله لمدينة هانوفر بعد ذلك بأكثرمن قرن كامل. راجع د. عبد الغفار مكاوي في ترجمته للمونادولوجيا، دارالثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨ . ص ١٨ (المراجع).

ذلك الوقت، وزيارته القصيرة أيضاً إلى لندن في خدمة ديوان ناخبية مايتس، في أن يتعرف إلى كثير من فلاسفة وعلماء عصره العظام، وإثارة دراسته في اتجاهات كثيرة؛ إذ قام بمساهمات في المنطق، والفيزياء، والرياضيات، والقانون، واللاهوت، واخترع أيضاً آلة حاسبة للجمع، والطرح، والضرب، والقسمة، واستخراج الجذور. وقد تم اختياره عضواً في الجمعية الملكية في لندن وفي أكاديمية باريس.

وفي عام ١٦٧٣ التحق بخدمة الديوان العالي في برونزفك (أو هانوفر)، الذي استمر في العمل فيه بقية حياته، وأثناء هذه الفترة أقام في هانوفر، غير أنه قام بزيارات طويلة إلى مدن أخرى ربط فيها واجبات رسمية بأبحاث دراسته وكان على اتصال بكل العظماء في هذه الفترة، وفي إحدى المناسبات زار اسبينوزا في «هاخ» Hague، وقام بدراسة فلسفته بعناية(٢). وكانت معظم مهامه المستمرة في خدمة الديوان العالي في هانوفر تتمثل في العناية بمكتبة الدوق، وتقديم بيان تاريخي ونسبي عن العائلة، واستمر يعمل فيه حتى عام ١٠٠٥ ولم يكمله بسبب وفاته. وكان ينشغل من وقت لآخر بمسئوليات سياسية هامة، ومنها، على سبيل المثال، المساعدة في المفاوضات التي أصبح أحد أمراء هانوفر بسببها ملك انجلترا باسم جورج الأول. وفي حين أن رجال هذه العائلة لم يكن لهم نصيب من ذكاء العقل حتى يهتموا بالفلسفة اهتماماً كبيراً، فقد كان نساؤها أكثر ذكاء، ووجد ليبتس تشجيعاً في التزاماته الفلسفية من صوفيا أميرة هانوفر ومن أبنتها صوفيا شارلوت، ملكة بروسيا، التي كتب ليبنتس من أجلها كثيراً من مادته التي ظهرت فيما بعد في «الثيوديسيا»، الذي نشره بعد وفاتها وأهداه إلى ذكراها.

كان ليبتس أحد الأشخاص الذين يفكرون بصورة أكثر فاعلية عندما يتحدثون مع الآخرين أو يقومون بمراسلات معهم. ولذلك تحتوي فلسفته، غالباً، على ملخصات قصيرة أعدها لهذا الشخص أو ذاك الذي أظهر اهتماماً بمقالات أعدت من أجل مجلات، أو اهتماماً بالرسائل. ومن الملخصات القصيرة «المونادولوجيا»، الذي يُعدُّ أكثرها أهمية، ومن المحتمل أن يكون بعدها من حيث الأهمية «مبادىء الطبيعة والعناية»و«مقال في الميتافيزيقا». ومن كتبه المسهبة في الفلسفة، كتاب «الثيوديسيا» الذي يحتوي على فلسفته في الدين، وكتاب «مقالات جديدة»، وهو بمثابة مراجعة لمذهب الأفكار الفطرية لكي يواجه هجوم لوك. وبغض النظر عن مساهمات ليبتس في الفلسفة والمنطق الرياضي، فإنه اشتهر باكتشاف حساب التفاضل والتكامل، الذي جعله مستقلاً عن نيوتن، والذي جذب

انتباه علماء الرياضة في عصره أكثر من نيوتن. وقد اكتسب شهرة أيضاً كعالم طبيعي، ومؤرخ، وعالم لغة، وقانوني، ولاهوتي. ولحسن الطالع، تم الاحتفاظ بمخطوطاته في هانوفر، وقامت أكاديمية برلين للعلوم بنشر كتاباته الكاملة في طبعة تتكون من أربعين مجلداً تقريباً. لقد أسس أكاديمية ببرلين، وحاول أن يؤسس أكاديميات سائراً على خطا بيكون، غير أنه كما قيل، كان هو نفسه أكاديمية بأسرها بالفعل، فكم كان اتساع فهمه للمجال الكلي للمعرفة البشرية، وكم كانت أهمية مساهمته فيها.

وتتجلى شخصية ليبنتس في كتاباته بوصفه رجلاً ذا اهتمامات متعددة الجوانب، وذا تعاطف واسع، وتسامح، وقدر معقول من الدعابة. وما يميزه محاولاته الجادة للتوفيق بين الكاثوليك والبروتستانت، ثم بعد ذلك بين أتباع لوثر وأتباع كالفن، فقد رأى بوصفه رجلاً عملياً الأضرار الذي جلبتها الصراعات التعصبية لأوربا في الحروب الدينية، وحاول بوصفه فيلسوفاً أن يبيّن المبادىء العامة التي يستطيع بمقتضاها أن يتحد المتعصبون لو أنهم استطاعوا أن يتناسوا أهواءهم. ويبحث بصورة مماثلة في الميتافيزيقا عن وجهة نظر واسعة تجد فيها حقائق كل فلسفة مكانها. ولقد كان شغوفاً لأن يعرف مزايا الفلاسفة الآخرين ويتعلم منها، وكان مع ذلك مستقلاً بدرجة تكفي لتطوير فلسفة خاصة به أصيلة بدرجة كبيرة. وقد أجبرته التطورات العلمية العظيمة في عصره على أن يعرف كلية القوانين الطبيعية والنظرة الآلية إلى الطبيعة، غير أنه رأى بوضوح كذلك تفرد الأفراد، وواقعة الحرية البشرية، ومكانة الغائية في الطبيعة، ودعاوي الدين. ولقد وضع جميع هذه الجوانب في الاعتبار، وحاول أن يوفق بينها(٣).

٢ ـ المذهب المثالي

لقد أكد هوبز وجهة النظر الآلية عن العالم دون غيرها في الغالب، وقدم فلسفة للمذهب المادي. وقد جعل ديكارت النزعة الآلية هي النزعة الأسمى في العالم غير العضوي وفي النباتات والحيوانات فيما عدا الإنسان، غير أنه رد النزعة الآلية إلى الامتداد، وأضاف جوهراً آخر إلى المادة ـ وهو التفكير ـ لكي يفسح المجال لوعي الإنسان الذاتي؛ وقد جعل كلاً من هذين الجوهرين يعتمدان على الله، ولكنه أقر بأن كلاً منهما يؤثر في الآخر. واستبعد أنصار مذهب المناسبة هذا التفاعل، وجعلوا الله العلة الفاعلة لكل حدث. ووصل اسبينوزا إلى فكرة الجوهر الواحد، وهو الله، الذي يكون الفكر والامتداد مجرد صفتين له؛ وعندما فعل ذلك أنقذ الوحدة الأساسية لجميع الأشياء، غير أنه لم

ينجح في بيان كيف تصبح الأشياء الكثيرة لعالم التجربة البشرية متفردة أومتميزة من الوحدة التي تكمن وراء كل شيء" وعلاوة على ذلك كان ينبغي عليه أن يزيح كل غائية أو غرضية من العالم، كما أنه أقمع الفردية البشرية والحرية إلى حد يناقض تجربتنا اليومية. ولم يبد لليبنتس أن أحداً من الفلاسفة السابقين في القرن الذي عاش فيه، نجح في بيان العلاقات بين فرد وآخر بصورة مرضية، أو بين الذهن البشري والجسم؛ لقد درس هؤلاء الفلاسفة جميعاً بعناية، وتعلم من كل واحد منهم ما استطاع، غير أنه أصبح مقتنعاً بأنه لابد من إيجاد حلول جديدة لنفسه.

وقد كان لعمل ليبنتس في الرياضيات أثر في فكر «الاتصال». فليس هناك انقطاع في المتوالية الرياضية اللامتناهية؛ واستنتج بالتالي أن الطبيعة متصلة في جميع جوانبها. ولا يمكن تصور المادة، كما اقنعته دراساته العلمية، على أنها مجرد جسيمات ممتدة في المكان، الذي يتصل بالحركة، كما افترض ديكارت. وببصيرة بارعة بحق، رأى أنه يمكن رد المادة والحركة إلى القوة أو الطاقة، وأن القوة وليست الحركة هي التي تبقى مستمرة. وعلاوة على ذلك، لا يمكن التفكير في الزمان والمكان على أنهما مطلقان، وموجودان باستقلال عن الموضوعات التي تظهر داخلهما. إن المكان، على العكس، هو ترتيب أشياء توجد معاً، والزمان هو ترتيب أشياء يتبع بعضها بعضاً. وبمعنى آخر، الزمان والمكان نسبيان بالنسبة للموضوعات، وليسا كيانين يوجدان بذاتهما. ونحن نلاحظ الموضوعات المادية، بالتأكيد، في المكان والزمان بوصفها ظواهر مؤسسة تأسيساً جيداً؛ أي أنها ليست أوهاماً، أو أحلاماً، أو أشباحاً، ويتضح ذلك إذا ما قورنت التجارب التي اختبرناها اختباراً علمياً في وقت ما ثم في وقت آخر. إن الحقيقة الأساسية التي توجد وراءها هي القوة فقط.

وعلاوة على ذلك، فإن القوة هي شيء نعرفه جيداً في تجربتنا الداخلية: ومن المحتمل أن يكون ليبنتس يفكر هنا في ديكارت، الذي بيّن الأولوية في تجربتنا لمعرفة ذواتنا الخاصة في عبارته «أنا أفكر إذن أنا موجود». وإذا عرفنا القوة في تجربتنا الشخصية، حيث تكون شيئاً ذهنياً، فإننا قد نستدل بصورة معقولة على أن القوة الموجودة في العالم الخارجي هي أيضاً ذهنية في تكوينها الواقعي. إن الواقع الحقيقي في الكون هو بالتالي مراكز القوة، وهذه المراكز عقلية. وعندما أكد لنا العلماء الفلاسفة في عصرنا، مثل اينشتين، أن المكان والزمان نسبيان بالنسبة لأحداث تتحرك وتتغير، وعندما أخبرنا علماء من أمثال ادنجتون، أن المادة يمكن ردها إلى «مؤشر قراءات» لأحداث متغيرة ربما تكون عقلية في واقع الأمر في الطبيعة، فإنهم يستدلون بطريقة لا تختلف عن طريقة ليبنتس.

ولذلك فإن النتيجة عند ليبنتس هي تأكيد مما نسميه الآن نوعاً من المثالية الميتافيزيقية المتكثرة. إن وجهة نظره هي الكثرة طالما أن جميع مراكز القوة عنده هي جواهر، كل جوهر منها فرد في ذاته، ومتميز عن كل الجواهر الأخرى. إن وجهة نظره مثالية، لأن جميع مراكز القوة ذهنية في طبيعتها، وهي تشبه حياتنا الداخلية الخاصة. وهي وجهة نظر ميتافيزيقية أكثر من أن تكون فرضاً علمياً؛ لأنها تفسير لمضامين الرياضيات المنطقية والفيزياء كما فهمها ليبنتس، وليست شيئاً يمكن البرهنة عليه عن طريق التجارب العملية. والمنهج الذي وصل ليبنتس عن طريقه إلى موقفه هذا هو النزعة العقلية، أعني تحليلاً منطقياً لتفكير علمي في مضامينه، وليس نزعة تجريبية ترتكز على مقارنة أفكار بسيطة في إحساس مثل النزعة التي دافع عنها بيكون وجعلها لوك (بعد عام ١٦٩٠) معروفة ومشهورة.

٣ ــ المونادات

يطلق ليبنتس على الجواهر، أو مراكز القوة، التي هي عنده الحقائق النهائية للكون، اسم «المونادات» Monads (الوحدات)، وهومصطلح استخدمه برونو من قبل، ويبدو أن ليبنتس قد استعاره منه بوعي أو دون وعي. والمونادات عند ليبنتس جواهر بسيطة بصورة مطلقة؛ لأنها لا تتكون من أجزاء ممتدة، ولا يمكن بالتالي تحليلها إلى أجزاء؛ وهي بالتالي لا تفنى وخالدة (وقد خلق الموناد الأسمى، أي الله، المونادات الأخرى، ويمكن، إذا أراد، أن يفنيها. ويجب أن يفهم من هذا التفسير أن العبارات التي تقال على المونادات الأخرى لا تنطبق على الله، أو على علاقته بالمونادات الأخرى، إلاعندما يذكر الله صراحة.

وتختلف المونادات بعضها عن بعض من الناحية الكيفية. وينتج ذلك عن مذهب ليبنتس في هوية اللامتمايزات Identy of indiscernibles؛ ويعني بذلك أنه إذا كان ثمة موضوعان متشابهان تماماً في جميع النواحي، فإنهما يكونان متحدين في هوية واحدة. ولكي يقرب ليبنتس هذا القول إلى الأفهام يثبت أنه لا وجود لموضوعين مختلفين، وحتى ورقتين من نفس الشجرة، تتشابهان تشابهاً دقيقاً، عندما نقوم بالمقارنة بينهما بصورة دقيقة. ولا تختلف المونادات بعضها عن بعض من الناحية الكمية، وترجع الاختلافات بينها، التي نرى أنها اختلافات ذهنية في تكوينها، إلى تفردها؛ فكل موناد تعكس الكون من وجهة نظرها. ولكي يقرب ليبنتس هذا القول إلى الأفهام، يوجه الانتباه إلى حقيقة مؤداها أن المدينة الواحدة قد ترى من خلال وجهات نظر متعددة، فكل منها تختلف عن

الأخرى، مع إنهـا كلها تمثل المدينة بصورة صـحيحـة. وتخضع المونادات لتغير داخلي؛ وذلك هو الإدراك Perception؛ فكل موناد بوصفهـا موضوعاً للاشتهاء تسـعى أن تدرك بصورة أكـثر وضوحاً وتميـزاً، ويلازم بلوغها لنظام أعلى من الإدراك لذة، ولذلك تُعرَّف اللـذة بأنها وعي بكمال يتزايد؛ أما الحركـة في الاتجاه المضاد فهو ألم، وهو وعي بكمال ينقص ويتضاءل(٤).

وعلى الرغم من أن المونادات توجد، وفـقاً لمبدأ الاستـمرار، في جمـيع الدرجات الممكنة، فإنه يمكن تمييز الأنواع المخـتلفة من المونادات. فأقل المونادات درجة هي المونادات الجـرداء أو العـارية، وهي مونادات العالم غير العضوي، الـتي تكون مدركاتها غامضة، وخالية من التذكـر أو الاستدلال. تخيل شخصاً في دوامة، يدور فـيها ويدور ولا يـستطيع أن يميز أي شـيء بوضوح، أو في حـالة مشابهـة كأن يكون فـي حالة إغمـاء أو نوم بلا أحلام، وأن ذلـك يقدم فكرة مـا عن إدراكات المونادات الجـرداء. إننا قد نعـتقـد أن هذه المونادات في حـالة غيـبوبة. وعلى أية حـال، فإن الحـالة الحاليـة لكل موناد، هي نـتاج الماضي، وتحتوي على كل مسـتقبلها بداخلها. والحيوان هو مجمـوعة من المونادات، تشبه المونادات التي يتكون منها جسمه المونادات الجرداء بصـورة كبيرة؛ أما المونادات التي تتجمع حول مـوناد مركـزية فهي بمثابة النـفس (âme) لهـذا الموناد. ويمتلـك مـوناد النفس هذه،بالإضافة إلى الإدراك المجـرد قوي الذاكرة، على الأقل بمعنى التـداعي؛ ارفع العصا مثلاً أمام الكلب، فإنه سوف ينبح ويجري نتيجة تجربته السابقة. ومن الصعب تحديد ما إذا كان ليبـنتس ينسب وعياً للحيـوانات أكثر مما يفعله علمـاء النفس اليوم، فهو لـم يتصور، بالتأكيد، الحيوانات على أنها مجـرد آلات، كما فعل ديكارت، مع إنه، من ناحية أخرى، أنكر امتلاكها لقوى الاستدلال.

ويمتلك الناس، بالإضـافة إلى قدرات الحـيوانات، عـقلاً، والمونادة التي تكون عـقلاً إنسانياً هي الروح (esprit) العاقلة، والأرواح التي تفكر، وتعي ذواتها الخاصة، وتستطيع أن تفكر في تصورات مثل الوجود، والجـوهر، واللامادي، والله، وبذلك يمكن أن تصبح فلاسفة. وهي تسـتخدم في البرهان مبدأ التناقض والعلّة الكافـية المنطقيين، اللذين سوف نناقشهما فيـما بعد. غير أننا ليس لدينا على الإطلاق إدراكات متميـزة وكافية. فكثير من إدراكاتنا غامض. فـعندما نستمع، مـثلاً، إلى الأمواج وهي ترتطم بشاطىء البـحر، فإننا نسمع كل واحـدة من الأمواج المنفصلـة بصورة غامضـة، وإلا فاننا لا نسـتطيع أن نسمع

صوتاً على الإطلاق؛ لأن مائة ألف من الأصفار لا يمكن أن تصنع شيئاً. أما الصوت المنفصل لكل موجة فلابد أن يكون إدراكاً ضئيلاً (petite perception) ندركه على نحو غامض. وذلك المذهب، أي الذي يذهب إلى القول بأن إدراكاتنا العادية هي غالباً تجمعات غامضة من إدراكات ضئيلة كثيرة، يناقض مذهبنا السيكولوجي الحالي والخاص بعتبة الإحساس. ويعد ليبنتس من الأوائل الذين وجهوا الانتباه إلى حقيقة مؤداها أن كثيراً مما لا نعيه غالباً إلا بصورة غامضة يستمر في عقولنا؛ ويكون بالتالي، بطريقة ما، المبشر بالنظرية المعاصرة الخاصة بالطبيعة اللاوعية، وما تحت عتبة الوعي لكثير من العمليات الذهنية، والهدف الرئيسي من استخدامه لمذهب الإدراكات الصغيرة هو أن يجعل استمرار التطور في أنماط مختلفة من المونادات أمراً مقبولاً.

والموناد الأسمى هو الله، وهو وحده من بين المونادات جميعها موجود بذاته، وهو خالق لسائر المونادات. وهو وحده روح خالصة، ولا يمتلك جسماً مكوناً من مونادات أخرى. وهو لامتناه، وأزلي، وحكيم بصورة مطلقة، وخير. وهو ليس مصدر كل ما هو موجود فحسب، بل إنه مصدر كل ما هو ممكن أيضاً. وهو قوي بصورة مطلقة، سوى أن عليه أن يختار بين إمكانات لا تكون متطابقة بصورة متبادلة. وبالتالي فإنه الوحدة الأولى أو الجوهر البسط الأصلي الذي تكون منه كل المونادات الأخرى نتاجات خلاقة؛ لأنها تولدت عن طريق «انبثاق» مستمر للإلوهية (وهو تعبير يبدو أنه يفترض، إلى حد ما، أنها فيض من الله بالمعنى الموجود عند أفلوطين، الذي تصور العالم على أنه يفيض من الله كما يفيض النور من الشمس، ومع ذلك يترك قوة الشمس بدون نقص، لكن ليبنتس ليس واضحاً في هذه المسألة). الله قوة، مصدر كل شيء؛ إنه المعرفة، التي تتضمن تفاصيل الأفكار، وهو إرادة، تحدث التغيرات وفقاً لمبدأ النزعة التفاؤلية، تنتج أفضل العوالم الممكنة. وسوف نناقش فيما بعد براهين ليبنتس على وجود الله، التي ترتكز على مبادىء في نظريته المعرفية.

٤ ـ الانسجام المقدر سلفاً

لقد جعل الله كل المونادات التي خلقها موافقة لبعضها، ولذلك فإن كل واحدة منها تتضمن المونادات الأخرى، وتكون مرآة حية ودائمة لها. إن كل موناد ما عدا الله هي نظرة إلى العالم بأسره. إنها قادرة، بالتأكيد، على أن لا تمثل بتميز إلا ذلك الجزء الصغير القريب منها للغاية، أو يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً، أما بقية تفصيلات الكون، فإنها تمثله على

نحو غـامض. ومع ذلك فإن كل المونادات تعكـس نفس العالم، ولا تختـلف إلا في تميز إدراكاتها. إن العالم مـلاء، بكل مادته المرتبطة لدرجة أن الحركة الصـغيرة جداً لأي شيء تؤثر على الأجسام الأخـرى بنسبـة بعدها منه. ولذلك فـإن كل موناد تحس بكل مـا هو موجود في الكون، لكن الروح لا تستطيع أن تقرأ في إدراكاتها إلا ما يتمثل فيها بتميز.

والإدراكات الموجودة داخل نفس الحيوان أكثر تميزاً من الإدراكات التي تؤلف مونادات جسمه. ومع ذلك، فثمة علاقة منسجمة بين الإدراكات في نفسه والإدراكات الموجودة في جسمه. والموناد نشطة من حيث إنها تمتلك كمالاً وتمتلك إدراكات متميزة، وهي خاملة من حيث إنهـا لا تكون كاملة وتمتلك إدراكـات مختلطة. ويمكننا أن نكتـشف في الموناد التي تكون أكثر كـمالاً من موناد أخرى تفسيـراً لما يحدث في المونادات الأخرى؛ ولذلك فنحن نتصور موناد نفس حيوان ما على أنهـا تؤثر على موناداته الجسمية. ولا يحدث، في واقع الأمر، تفاعل إلا عن طريق الله، ويكون ذلك على نحو مختلف تمامـاً عما يفترضه أنصار «مذهـب المناسبـات». لقد خلق الله كل المونادات بمضـامين واحدة، ولا تختلف إلا في وضوح وتميز إدراكاتهـا عن نظراتها المتعددة. وينتج التطور المستمـر لكل موناد وفقاً لنفس القوانين. ولذلك خلق الله انسجاماً مقـدراً منذ الأزل بين المونادات، جاعلاً كل موناد تتفق مع بقية المونادات باستمرار.

دعنا نعرض ببسـاطة وبصورة أكثر حرية مـقارنة ليبنتس بين تصوره للانســجام المقدر أزلاً والنظريات السابقـة عن العلاقة بين الذهن والجسم، التي يسـتخدم فيهـا المثال المألوف عن الساعتين، إحـداهما تمثل الجسم، بينما تمثل الثانيـة الذهن. هب أن هاتين الساعتين، تدلان على الزمن في وقت واحـد معاً. وقـد يعني ذلك أن صانع الساعـات (أي الله) قد خلق الساعتين بارتباط آلـي كامل بينهما، حتى إن أي تغير في إحـداهما يلازمه في الحال تغير مقابل في الأخرى، فـتكون النتيجة أنهما يتفقان باستـمرار. وذلك يقابل، كما يقول ليبنتس، تقـريباً نظرية ديكارت في التأثيـر المتبادل. أوهب أن صانع السـاعات قام بتغـيير عقارب إحدى الساعتين باستمرار، لكي يجـعلهما تقابل عقارب الساعة الأخرى. إن ذلك سيكـون«مذهب المناسـبات». أوهب، من ناحـية ثالثـة، أن صانع الساعـات قام بتـصنيع الساعتين بدقة حتى إن كل واحدة منهما تدل باستمرار على الزمن بعد ذلك الذي تدل عليه الأخرى بدون وجود أي عـلاقة بينهما: تلك هي نظرية ليبنتس في الانسـجام المقدر أزلاً. [وإذا أراد المرء أن يوضـح نظرية ليـبنتس الخاصـة بمذهب التوازي بمثـال، فإن ذلك قـد يتم بافتراض أنه لا وجود في الحقيقة إلا لسـاعة واحدة بوجهين]. ولم يقصد ليبنتس أن يؤخذ

قبوله لمثال الساعة بصورة حرفية تماماً. فالجسم، عنده، لا يتكون من موناد واحدة، بل من مونادات كثيرة، وكل هذه المونادات تمتلك إدراكات أكثر غموضاً من مونادات النفس. وتكمن المقابلة في واقعة مؤداها أن كل مدركات كل المونادات، تكون، باستمرار، مهما اختلفت كثيراً في وجهة النظر، وفي الوضوح والتميز أو الغموض، في أساسها واحدة في المضمون. إن نفس العالم ينعكس فيها جميعاً ـ وهو عالم المونادات.

٥ ـ مذهب شمول النفس

يعتقد ليبنتس، كما رأينا، أن العالم يتكون من عدد لامتناه من المونادات الحية في درجات مستمرة من التطور. وتلك صورة من مذهب شمول النفس. وما نتصوره على أنه مادة ميتة يتكون، في واقع الأمر، من مونادات حية، لسنا قادرين على إدراكها على نحو متميز. ويرحب ليبنتس باكتشاف الكائنات الحية الصغيرة تحت الميكروسوب فيما اعتقد سابقاً أنه مادة ميتة بصورة مطلقة، بوصفه دليلاً مؤكداً على اعتقاده. ويستنتج أن كل جزيئية مما ندركه على نحو غامض على أنه مادة هي، في واقع الأمر، عالم صغير من موجودات حية، تشبه حديقة نباتات أو بركة مملوءة بالسمك. وعندما يدفع الدليل إلى أبعد من ذلك، فإنه يقرر أن كل جزيئية صغيرة من كل الكائن الحى الأكبر هي بدورها لا تزال حديقة صغيرة جداً، أو بركة، وهكذا إلى ما لا نهاية.

إن كل الأجسام الحية من النباتات والحيوانات في تدفق متبادل، مثل الأنهار، بمجيىء وذهاب جزيئاتها بصورة متصلة. ومع ذلك، فإن النفس أو الروح لا تغير جسمها إلا بالتدريج، وليس هناك موجود ينفصل تماماً عن جسم، ماعدا الله. وليس هناك تولد تام أو موت، إلا من حيث إن الله قد يختار أن يخلق أو يهلك الكون. وما نطلق عليه اسم التولد لا يكون سوى تزايد وتجمع، وما نطلق عليه اسم الموت هو نقص وتضاؤل. ويقيم ليبنتس وجهة نظره هنا على مذهب فطرية الخصائص الذي تمسك به علماء الحياة في عصره؛ أعني المذهب الذي يقول أن جميع أجزاء النبات أو الحيوان الناضجة المستقبلية متضمنة داخل الجرثومة الأصلية في صورة غير ناضجة، ولا يكون النمو في نشأته الأولى سوى تزايد لأجزاء صغيرة. ويعتقد أن الموت ليس سوى تفكك الكائن الحى مرة أخرى إلى هذه الأجزاء، يحتوي كل منها على الكل في صورة مصغرة، ويكون بالتالي قادراً مرة أخرى على أن يتزايد عن طريق التولد إلى كائن حي ذي حجم كاف يمكننا من معرفته بما هو كذلك. ويعتقد أن هناك حالات قليلة ينتقل فيها حيوان من نوع إلى آخر، كما هي

الحال عندما تصبح الدودة ذباباً، وتتحول البرقة إلى فراشة، غير أن هذه الحالات نادرة، وهناك فقط عدد صغير من النخبة بين الحيوانات تنتقل إلى مسرح كبير بهذه الطريقة(٥).

وتفعل النفوس بمقتضى علل غائية أو أغراض، في حين أن الأجسام تسلك وفقاً لعلل فاعلة وقوانين الحركة. ومع ذلك، فالكل منسجم داخل الكون الواحد. إن الأجسام تسلك كما لو لم تكن هناك نفوس، وتفعل النفوس كما لو لم تكن هناك أجسام، مع إن كلا منهما يفعل كما لو كان يؤثر في الآخر. ويمكن تفسير كل ذلك عن طريق الانسجام المقدر أزلاً.

٦ ـ نظرية المعرفة

يقول ليبنتس: أن الموندات ليس لها نوافذ، أي أنها لا تستقبل انطباعات من الخارج بسبب مثير عن طريق مونادات أخرى؛ فتقدمها الكلي يكون في الوضوح المتزايد والتميز وكفاية إدراكاتها، التي ينعكس فيها الكون بأسره بصورة أكيدة. وإذا كان علينا أن نعتمد على مثير خارجي بالنسبة لمعرفتنا، فإننا لا نستطيع على الإطلاق أن نتأكد من الحقائق الأزلية، مثل مبادىء الرياضيات، التي نعرف أنها صادقة في كل الظروف الممكنة. ولابد أن تستمد معرفة هذه الحقائق من أفكار فطرية، التي قد لا نكون على وعي بها، في الواقع، حتى تجليها الظروف والتأملات إلى نطاق انتباهنا. ويميز ليبنتس بين الإدراك، أو الوعي المحض، وإدراك العقل لنفسه apperception، أو الفهم الحقيقي لما يُدرك. والأرواح وحدها هي التي تدرك نفسها، ومن ثم يمكن أن تعرف نفسها، وتفكر في إدراكاتها في علاقات منطقية، وتحدد الحقائق الأزلية.

والحقائق الأزلية (Verités éternelles) مطلقة. ومن أمثلة هذه الحقائق مبادىء المنطق والرياضيات ووجود الله، وهي مبادىء نعرفها بصورة حدسية أو عن طريق البرهان بواسطة مبدأ الهوية ومبدأ التناقض. فمبدأ الهوية (أي أ هي أ) يمكننا من أن نعرف هوية الموضوع والمحمول لحكم منطقي، أما مبدأ التناقض فيؤكد لنا أنه من المستحيل أن يكون هناك حكمان يطرد الواحد منهما الآخر بالتبادل مثل أ هي ب، و أ ليست ب، صادقين معاً بنفس المعنى. ويمكننا هذان المبدآن من أن نبرهن على حقائق معينة بوصفها حقائق أزلية، أي أنه لا يمكن أن تنشأ أي ظروف يمكن أن تناقض أي مبدأ منهما؛ كأن نقول مثلاً كل أجزاء الدائرة وخصائصها تكون متضمنة في تعريفها، ولا يمكن أن نرسم دائرة تناقضهما. ولا يمكن أن نبرهن على حقيقة جزئية تخص الأشياء الموجودة، باستثناء وجود الله على

حين أننا نعرف كحقيقة أزلية أنه إذا وجد مثلث في أي مكان، وإذا كان مجموع زواياه الداخلية تساوي زاويتين قائمتين، فإننا لا نعرف بهذه الطريقة، كأمر واقع، أن مثلثاً موجوداً تمَّ رسمه بالفعل على السبورة في الحجرة المجاورة. إن الحقائق الأزلية (ما عدا وجود الله) لا تقدم لنا سوى أحكام شرطية عن الوجود، كأن تقدم لنا حكماً مثل: إذا كان المثلث موجوداً في أي مكان، فإن مجموع زواياه لابد أن يساوي زاويتين قائمتين.

وتقدم معرفتنا بالأحداث الموجودة حقائق عارضة، أو حقائق عن الواقع (Verités du Fait)، ويقبل ليبنتس رأي الفلاسفة التجريبيين وهو أن هذه المعرفة لا تأتي إلا من خلال الملاحظة مع إنه يقول، لابد بالنسبة لكل واقعة موجودة من وجود علة كافية Sufficient reason، تفسر لنا لماذا تحدث كما تحدث، ولماذا لا يحل مكانها شيء آخر بدلاً منها. فأنا، على سبيل المثال، أجلس في هذه اللحظة في حجرة وأكتب عن ليبنتس، هنا توجد علل كافية محددة وكافية تنشأ من حياتي الماضية وخططي المستقبلية لتفسير فعلي هذا بدلاً من القيام بنزهة أو الاتصال بصديق.

ونحن لا نستطيع باستمرار أن نتعقب بالتفصيل جميع العلل التي أدت إلى حدوث حدث معين، لكننا كثيراً ما نكتشف بعضاً منها، وإذا لم يكن كل حدث محدداً عن طريق علل كافية، فإن هذا العالم سيصبح «عماءً. Choas»، ولن يكون، كما يعتقد ليبنتس، أفضل العوامل الممكنة. إن كل موناد متناهية تصنع قراراتها بين البدائل الممكنة المبسوطة أمامها، فتختار ما تعتقد أنه الأفضل ومع ذلك فإنه حتى الأرواح تختار غالباً ما هو سيء، لأن إدراكاتها تكون غامضة ومختلطة. والله وحده هو الذي يختار دائماً أفضل الممكن. لكن هناك باستمرار علّة كافية (على الرغم من أنه ليس من الضروري تبريرها أخلاقياً) لكل فعل وكل تجربة في حياة كل موناد.

ويعتقد ليبنتس في حرية الإرادة بمعنى ما، غير أنه ليس لا حتمياً. فكل روح تصدر قراراتها بنفسها، لكن هناك عللاً كافية في طبيعتها الخاصة وطابعها تحدد ما عساها أن تكون تلك القرارات. وذلك، كما يزعم، هو سبب إمكان كتابة السيرة الذاتية لشخص ما، أو تاريخ أمة ما، وهو السبب في إمكان البرهان في العلوم الاجتماعية، وإن كان أقل دقة مما هو عليه في الرياضيات: فنحن لا نستطيع أن نبرهن على ضرورة حدوث الأحداث عن طريق قانوني الهوية والتناقض، لكننا نستطيع فقط أن نأمل أن نجد عللاً كافية لحدوثها بدلاً من بدائل يمكن تصورها. ويعارض ليبنتس اسبينوزا في معرفته للحقائق الممكنة

ومسائل الواقع التي لا يمكن تفسيرها إلا عن طريق مبدأ العلّة الكافية، الذي اعتقد أن كل حدث يقع عن طريق ضرورة تشبه الضرورة الموجودة في الرياضيات.

٧ ـ الأدلة على وجود الله

يطور ليبنتس الدليل الأنطولوجي والكوني على وجود الله فيضعهما في صورة معدَّلة وفقاً لنظريته المعرفية. ويجد أيضاً دليلاً في الانسجام المقدر سلفاً.

وقد يوضع دليله الأنطولوجي على هذا النحو: هناك حقائق ممكنة أو عارضة، قد تقع أو قد لا تقع بالفعل؛ وبالتالي لابد أن يكون هناك أساس ضروري وفعلي يجعل تلك الحقائق ممكنات وهذا الأساس الفعلي لا يمكن أن يوجد داخل سلسلة الحقائق الممكنة والعرضية ذاتها، لأنها ليست بالضرورة موجودة بالفعل. غير أنه لا شيء يمكن أن يكون ممكناً إذا لم يكن هناك أساس فعلي خارجه قادر على أن يجعله كذلك، ذلك لأن أي شيء لكي يكون ممكناً فإن ذلك يعني امتلاكه القدرة تحت ظروف ما أو حالات ما لكي يصبح موجوداً فعلياً، وإلا فإنه فلن يكون حتى ممكناً. وبالتالي فإن وجود الله من حيث إنه موجود لامتناه ممكن؛ لأنه ليس هناك تناقض منطقي في فكرة الله تمنعها من أن تكون ممكنة. وفكرة الله هي فكرة موجود ليس له حدود، ومن ثم فلا يمكن أن يكون هناك شيء خارج هذه الفكرة يمنعها من الوجود بالفعل. ولهذا فطالما أنه لا يوجد ما يمنع لا الوجود الممكن ولا الوجود لله من ناحية، ولما كان افتراض وجوده ضرورياً كأساس يفسر الحقائق الممكنة والعرضية، من ناحية أخرى، فإننا نستنتج من ذلك أن الله موجود بالفعل.

أما الدليل الكوني في صورته عند ليبنتس، فإنه يمكن أن يصاغ على النحو التالي، لابد من وجود علّة كافية لكل مسألة من مسائل الواقع الجزئية. خذ، مثلاً، الواقعة التي تقول أنا أكتب الآن، تجد أن ثمة حشداً من الأحداث الحاضرة والماضية الممكنة تكون العلّة الكافية لفعلي الحاضر، بالرجوع إلى كل حدث من هذه الأحداث الممكنة، تجد أن هناك حشداً آخر من أحداث ممكنة تجعلها ممكنة؛ وهكذا إلى ما لا نهاية. ولابد من وجود موجود ضروري بصورة مطلقة يكمن وراء كل تعقيد الأحداث الممكنة، يكون أساساً لوجودها، ولا يعتمد على أي شيء سابق عليه ـ وهذا الموجود هو: الله.

ودليل الانسجام المقدر سلفاً يذهب إلى أن التناظر المتبادل للمونادات المختلفة، التي لا يؤثر بعضها في بعض، مع إنها تكون في انسجام تام كما لو كان يؤثر بعضها في بعض،

يستلزم وجود الله من حيث إنه خالقها. والاتفاق الكامل لجواهر كثيرة للغاية بدون اتصال بعضها ببعض لا يمكن أن يأتي إلا من علة مشتركة.

ومع إن ليبنتس قد عرض أدلته على وجود الله بصورة صريحة، فإنها ليست أدلة مقنعة وحاسمة. فالدليل الأول والثاني، مع إنهما أكثر دقة من أدلة ديكارت واسبينوزا، يفترضان كذلك أن الوجود الفعلي لله يمكن استنباطه من الفكرة المحض لموجود لامتناه. ويفترض دليل الانسجام المقدر سلفاً القبول المسبق لنظرية المونادات، ولا يمكن أن يلجأ إليه إلا أولئك الذين يقتنعون به. ومع ذلك فإن ترك المسألة على هذا النحو، قد لا يكون فيه إنصاف لليبنتس. إذ لا يمكن البرهنة على وجود الله في سلسلة قصيرة من قضايا دون ترك افتراضات كثيرة للغاية بدون تفسير وبدون مبرر. وإذا استطاع فيلسوف أن يقدم لنا نسقاً يكون أكثر إرضاء من الناحية العقلية من أي نسق نعرفه، وإذا كانت خاصية معينة من مذهبه، مثل تصوره لله، جزءاً مكملاً له، فإننا نميل إلي قبول هذه الخاصية بسبب المزايا التي نراها في مذهبه ككل. ومن المناسب إضافة أن تصور ليبنتس لله معبراً عن الذات الإلهية في التنوع اللامتناهي للكون، وفي عقول تتأمل في عالم مشترك، كل عقل يتأمل فيه بالطريقة التي تعبر عن فرديته الخاصة، ومع ذلك في انسجام تام مع بقية العقول الأخرى، مثل هذا التصور كان ملاذا عميقاً لمفكرين كثيرين ليسوا على استعداد لقبول جوانب أخرى من مذهبه. وزعم ليبنتس أحياناً، بالنظر إلى تلك الاعتبارات، أنه المفسر الفلسفي الأول العظيم للمذهب البروتستانتي.

٨ ـ مدينة الله

كان ليبنتس فيلسوفاً متفائلاً. فقد اعتقد أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة. وأشخاص قليلون متفائلون اليوم، على الرغم من أن الحياة التي نشكو منها، ربما أصبحت إلى حد كبير، أكثر رخاء وسعادة من حياة ألمانيا التي عرفها ليبنتس، فقد عاش في فترة كانت بلده تعاني فيها من خراب ودمار حرب الثلاثين عاماً. إن قارىء الأدب الذي يستمد معرفته بنزعة ليبنتس التفاؤلية من انعكاساتها السطحية في «مقال عن الإنسان» لبوب[1]،

(١) الكسندر بوب A. Pope (١٦٨٨ ـ ١٧٤٤) شاعر انجليزي من أبرز الشعراء في تاريخ الأدب الإنجليزي. كتب «مقال عن الإنسان» وهو قصيدة فلسفية طويلة، كما كتب أيضاً قصيدة «بروكس»، وترجم «الإلياذة والأوديسة» لهوميروس. (المراجع).

الذي دافع فيه عن تفاؤل ليبنتس، أو من «كانديد» لفولتير، حيث تم ذمها وهجاؤها، لن يشكل لنفسه انطباعاً منصفاً عن استدلالات ليبنتس[1].

إن برهان ليبنتس استنباطي؛ فالله حكيم كل الحكمة، وبالتالي فإنه يعرف كل الحقائق الأزلية وجميع الحقائق العارضة. وتشمل الحقائق العارضة إمكانات الوجود كلها، غير أن كل هذه الإمكانات ليست ممكنة معاً، أي ليست لديها القدرة على الوجود في وقت واحد. أما الله فهو قادر على كل شيء، بمعنى أنه يستطيع أن يخلق أي شيء ممكن، لكنه عندما يفعل ذلك، فلابد أن يختار بين بدائل يطرد بعضها بعضاً بالتبادل وليست ممكنة معاً. ولأنه إله خير وحكيم كل الحكمة، لا تكون قوته محدودة إلا بالطريقة التي وصفناها، فينتج عن ذلك أنه لابد أن يخلق أفضل العوالم الممكنة. والمفكر المؤمن بالتأليه الذي يسير على هذا النحو ويثق في استدلاله حتى يصل إلى هذه النقطة، لن يجد أن مشكلة الشر لا يمكن التغلب عليها. والمشكلة، بالطبع، بالنسبة للدارس الحديث لفلسفة الدين هي ما إذا كان من الممكن البدء بهذه النهاية، وأن نقيم ـ استنباطياً ـ وجود إله لامتناه، كلي الحكمة، قبل النظر بصورة تجريبية إلى وجود الشر.

وإذا كان ممكناً أن نسير بطريقة ليبنتس، فإن كل ما تتطلب منا الثوديسيا أن نقوم به هو أن نبين أن أنواع الشر التي نلاحظها في العالم لا تتناقض بالضرورة مع النتائج التي وصل إليها ليبنتس بالفعل. ولذلك يشير ليبنتس إلى واقعة هي أننا لا نخبر سوى جزء صغير من العالم لمدة قصيرة من الزمن، والعيش في العالم كما نعرفه، أفضل من عدم وجوده على الإطلاق. وقد يكون من الأفضل تماماً أن الجزء الصغير جداً من العالم الذي نعرفه هو الجزء القليل الذي نرغبه عندما ننظر إليه بمعزل عن بقية الأجزاء. فعندما نخبر جانباً من صورة ما، أو قليلاً من ألحان الموسيقى، بمعزل عن بقية القطعة الموسيقية، لن يكون له سوى قيمة ضئيلة. فلابد أن يكون هناك شر في العالم، وإلا لما استطعنا معرفة قيمة الخير الذي يقهره، ويتغلب عليه، أو يظهره في بعض الحالات. إن خيانة «يهوذا الاسخريوطي»[2]، مثلاً جعلت الفداء ممكناً عن طريق المسيح، ومن هنا كان تبرير أنشودة

(١) كتب فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) قصة «كانديد أو التفاؤل» عام ١٧٥٩، وقد رفض في هذه القصة تفاؤل ليبنتس الذي زعم أنه «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، مبيناً في هذه القصة أن العالم مليء بالشرور. وهذا هو معنى قول المؤلف أن فولتير ذم النزعة التفاؤلية أو هجاها في قصة كانديد» (المراجع).

(٢) يهوذا الاسخريوطي واحد من حواري السيد المسيح، وقد خانه في العشاء الأخير، لقاء ثلاثين قطعة من الفضة، وأسلمه إلى عساكر الرومان. والمقصود بالفداء أن السيد المسيح ضحى بنفسه فداء لخطايا البشر، =

العصر الوسيط القديمة، بالإشارة إلى تلك الخيانة على أنها «خطيئة سعيدة» O Felix Culpa.

ويوجد تذييل في نهاية «الثوديسيا» التي كتبها ليبنتس تشرح فيه «منيرفا»، رمز الحكمة الإلهية، سبب اختيار والدها، جوبتر، خلق هذا العالم، بإمكاناته، مفضلاً إياه على عوالم أخرى ممكنة. في هذا العالم، قام «سكستوس تاركونيوس» Sextus Tarquin، آخر ملوك الرومان، باغتصاب «لوكريشيا»، وينفي من روما، وينهي حياته ملطخ السمعة[1]. ويفعل سكستوس ما فعل، من حيث إنه ذلك الرجل الذي كان على هذا النحو في هذا العالم، من الضرورة الداخلية لطبيعته، وليس من قسر خارجي، يفعل ما فعله وفقاً لمبدأ العلة الكافية. ولم يكن في إمكانه أن يفعل عكس ذلك دون أن يكون رجلاً مختلفاً. وبدلاً من أن يخلق جوبتر هذا العالم، ربماكان يختار أن يخلق عالماً مختلفاً تماماً، لم يذهب فيه شخص مختلف من تاروكيوس إلى روما وينهي حياته ملطخ السمعة، بل يذهب بدلاً من ذلك إلى «كورنثه» يزرع حديقة، وينمي ثروته، ويكون محبوباً، ومقدراً، ويموت محفوفاً بعناية وحنان المدينة بأسرها. أو ربما خلق جوبتر عالماً مختلفاً، يذهب فيه سكستوس آخر إلى «تراقية»، ويتزوج ابنة الملك، ويصبح خليفته على العرش. وفي كل من هذين الإمكانين البديلين اللذين رفضهما جوبتر، توجد تاروكيوس أفضل. غير أن الجمهورية الرومانية لم تنشأ في كليهما، بكل ما أسهمت به للحضارة. وبعد أخذ جميع تلك الأمور في الاعتبار، فإن هذا العالم هو أفضل عالم استطاع جوبتر أن يخلقه. ويمكن ترتيب جميع العوالم الممكنة ترتيباً رياضياً في هرم وفقاً لكمالها النسبي؛ ويقف العالم الفعلي على قمة الهرم من حيث إنه أفضل العوالم الممكنة. وذلك هو سبب اختيار جوبتر له مفضلاً إياه على بقية العوالم الأخرى.

وقد رأى الله مقدماً عندما خلق العالم أن كل شيء سوف يوجد بداخله. وبهذا المعنى قدّر مسبقاً كل ما يحدث، ومع ذلك، فإن كل روح تصنع اختياراتها الخاصة بها وفقاً لطبيعتها الخاصة وتكون، من ثم، حرة، ومسئولة عن قراراتها. وليس من السهل لأي

= ومنهم تلميذه يهوذا ـ راجع إنجيل متى ٢٦ : ٤٩، ولوقا ٢٢ : ٤٨ . وقد قتل نفسه بعد ذلك، متى ٢٧ : ٣٠ (المراجع).

(١) كانت لوكريشيا (لوكريتيا) في الأساطير الرومانية ـ زوجة الملك الروماني تركونيوس كولاتينوس. اغتصبها سكستوس أحد أبناء تاركونيس، فأخبرت زوجها ووالدها بما حدث، ثم قتلت نفسها. وقد أثارت عملية الاغتصاب وانتحار «لوكريتيا» حفيظة الشعب لدرجة أن الناس ثاروا ضد النظام الملكي وطردوا أسرة تاركونيوس من روما وأعلنوا الجمهورية. راجع كتابنا: «معجم ديانات وأساطير العالم»، المجلد الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٦ . ص ٣٤٣ (المراجع).

فلسفة تسلم بعلم إله خالق مطلق، وخيريته، وقدرته المطلقة، أن تجعل الحرية البشرية والمسئولية الأخلاقية مسألة مقنعة. لقد كان ليبنتس، على أية حال، ناجحاً كمفكرين آخرين من المؤلهة دافعوا عن تصورات مشابهة.

لم يكن للموجودات البشرية، كما يرى ليبنتس، قبل أن تكون أجنة سوى نفوس عادية حساسة، ثم ارتفعت بعد ذلك إلى مرتبة العقل، ثم كان لها ميزة الأرواح. وإذا كانت النفوس، على نحو ما تمتلكها الحيوانات، هي مرايا للكون، فإن الأرواح هي صور لله، قادرة على معرفة نظام الكون، وتدخل في علاقة صداقة مع الله. ولذلك، لا تكون علاقتها بالله مجرد علاقة مخترع بآلة اخترعها، بل تكون بالأحري علاقة أمير برعاياه، أو علاقة أب بأبنائه. ولذلك يؤلف تجمع كل النفوس مدينة الله، أعني الدولة الأكثر كمالاً التي تكون ممكنة تحت حكم أكثر الملوك كمالاً. وذلك هو الانسجام التام بين الله من حيث إننا نتصوره مهندساً للكون الفيزيائي، والله من حيث إنه ملك على مدينة الأرواح الإلهية. إن جميع الأشياء تسلك إلى النعمة الإلهية بطرق طبيعية. ولابد أن تحطم وسائل طبيعية هذه الكرة الأرضية وتستعيدها كما تتطلب حكومة الأرواح، من أجل معاقبة البعض ومكافأة الآخرين. وتجد الأعمال الخيرة والأعمال الشريرة في نهاية الأمر، إن لم يكن في الحال، جزاءاتها المناسبة، في مجرى الطبيعة وبنية الأشياء الآلية. ولذا يحاول ليبنتس أن يبين أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، ويبرر بالتالي طرق الله نحو الناس.

٩ ـ إنجازات ليبنتس

ربما تبدو فلسفة ليبنتس للقاريء من أكثر الفلسفات التي درسناها حتى الآن جموحاً في الخيال. قلة قليلة من الفلاسفة نسبياً هم الذين كانوا على استعداد لقبول مذهبه في المونادات. وعلى الرغم من أن القليل الذي كتبه نسبياً قد تم نشره، فإن آراءه كان لها تأثير واضح في القرن الثامن عشر، ولا سيما في ألمانيا، حيث جعل «كريستيان فولف» فلسفة ليبنتس شعبية رائجة وظلت الفلسفة السائدة حتى زمن كانط. وثقة عصر التنوير العام في زيادة إمكان الكمال البشري والتقدم الإنساني مدينة لليبنتس بصورة كبيرة.

لقد نُظر إلى ليبنتس باستمرار باحترام، وازداد الاهتمام به إبان القرن العشرين. فبين الفلاسفة المعاصرين، نجد أن نظرية «وايتهد» في «الكيانات الفعلية»، ونظرية «برتراندرسل» في «المنظور» تذكرنا بليبنتس. وقد سادت بعض التطورات الحديثة في الرياضيات والفيزياء، مثل النظريات النسبية، والميل إلى رد المادة إلى طاقة يمكن التعبير عنها برموز

رياضيـة وذات تركيب عقلي، عـلى دروب ليبنتس. ولقد كـان لليبنتس فكرة ضـئيلة، أو ليست لديه فكرة، عن التطور البـيولوجي، وليس لنظرية التكوين المسبق التي قـبلها مكانة اليـوم. ومع ذلك، ربما تكون هناك آثار لتـأثير لـيبنتس في مـذهب الجـينات في نظريات الوراثة المعاصرة. وفي كل من البيولوجيا والسيكولوجيا، اعترض أولئك الذين يعتقدون أن الحياة والذهن يمكن أن يتكيفا على الأقل في بعض النواحي، على النظريات الآلية الخالصة التي ورثناها من هوبز وديكارت. ولقد استبق ليبنتس في بعض أبحاثه التشديد الموجود في مدرسة مـعينة من مدارس الفلاسفـة اليوم على المنطق الرمزي ورغبـتهم في أن يكونوا لغة من الرموز بدلاً من الكلمات لكي يضمنوا تفكيراً أكثر دقة.

ويعتقد كثير من فلاسفـة العصر الحديث، وربما معظمهم، أن العالم غائي، وأن نوعاً ما من التأليه المعدل يتفق مع وجهة النظر العلمية عن العالم. وجميع أولئك الذين ينظرون إلى الفلسفة على هذا النحو، وأولئك الذين يعتـقدون أنه من الممكن الدفاع عن وجهة نظر تقبل العلم بصورة ضمنية ودون قيـد، ومع ذلك تفسح المجال للفردية، والحرية، والمبادرة الإنسانية والنشاط الإنساني، تمنح ليبنتس مكانة هامة في تطور الفكر الحديث.

References

Life and Personality:

J. T. Merz, Leibniz.

G. E. Guhrauer, G. W. Freiherr von Leibniz.

J. M. Mackie, Life of Leibniz (Based on Guhrauer).

English Translations and Selections:

R. Latta, The Monadolgy and other Writings (with commentary).

G.M. Duncan, The Philosophical Works of Leibniz.

A. G. Langley, The New Essays.

G.R. Montgomery, Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld and Monadology (with introduction by Paul Janet; one volume, Open Court).

H. W. Carr, The Monadology of Leibniz (with notes).

Mary Morris, The Philosophical Writings of Leibniz (with brief but clear introduction, Everyman series).

B. Rand, Modern Classical philosophers (the Monadology).

Expositions and Criticisms:

S. H. Mellone, The Dawn of Modern Thought.

Bertrand Russell, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz.

H. W. Carr, Leibniz.

E. Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen.

W. Kabitz, Die philosophie des jungen Leibniz.

Foucher de Careil, Mémoire sur la Philosophie de Leibniz.

الجزء الثانى

عصر التنوير

لــــوك

١ ـ اتجاه عصر التنوير

حدث إبان فترة العلم الطبيعي لعصر النهضة، كما رأينا، تقدم ملحوظ في تطور مناهج البحث، العقلية والتجريبية، وقد طور فلاسفة بثقة تامة في هذه المناهج مذاهب تم فيها تحديد مكان مناسب لله، والإنسان، والطبيعة. ولا يزال يُنظر إلى كثير من هذه المذاهب باحترام بوصفها مذاهب ذات قيمة وذات أهمية ومغزى. ومع ذلك، فإنها تختلف، كثيراً، بعضها عن بعض، ويحتوي كل منها على صعوبات خطيرة، ولم يُقبل واحد منها قبولاً عاماً. وقد نشأ في نهاية القرن السابع عشر رد فعل ضد بناء المذهب. وقد بدا أنه من الأفضل دراسة ما هو في المتناول بصورة دقيقة، أي الإنسان نفسه، قبل القيام بمحاولات لتفسير الكون. وتمت المجاهرة بهذا الاتجاه المميز لعصر التنوير في أبيات من الشعر معروفة جيداً لألكسندر بوب يقول فيها:

«أعرف ذاتك، إذن، ولا تتجاسر على معرفة الله.

فالدراسة المناسبة للبشرية هي الإنسان»(١).

ولقد أدرك الناس الآن أنه ولا حتى ديكارت، بإشارته المختصرة إلى الشك العام، قد نفذ بصورة كافية إلى مشكلة «حدود المعرفة البشرية ومداها وقوى الفهم»، أعني إلى ما نسميه الآن «الأبستمولوجيا». وقد أصبح ذلك، بالتالي، هو الاهتمام الرئيسي لعصر التنوير، تلك الفترة التي يؤرخ لها عادة منذ ظهور «مقال في الفهم البشري» للوك، عام ١٦٩٠، وتنتهي بنشر كتاب كانط «نقد العقل الخالص» عام ١٧٨١ . ومع أن كل مفكري هذه الفترة العظام قد تأثروا إلى حد ما بديكارت وفلاسفة عصر النهضة العقليين الآخرين، فإن اتجاههم السائد هو المذهب التجريبي. فالمصدر الأصلي لمعلوماتنا عن العالم الخارجي هو الإحساس، على الرغم من أن معطيات الحس يمكن، ويجب أن، تحلل، وتفسر، وتنقد، عن طريق العقل. إن المهمة الأولى للفيلسوف هو أن يعد قائمة للمعرفة التي

نحصل عليها مباشرة عن طريق الحواس، وترتبط فلسفة هذه الفترة ارتباطاً وثيقاً بالسيكولوجيا والفسيولوجيا.

ولكي لا يعاق الباحثون، كان هناك، في كل مجال من مجالات البحث، دفاع كبير عن حرية الفكر الكاملة، وحرية الحديث، وحرية النشر. وقد نبذ كثير من الفلاسفة جميع دعاوي الكنيسة والدولة في السلطة المطلقة في مسائل الدين والسلوك. وتمسك الناس بالحكومة الشعبية وحقوق الشعب. ومن الطبيعي أن تكون بداية الحركة في انجلترا، حيث فُسرت ثورة ١٦٨٨ بأنها ممارسة حق الشعب في تحديد شكل الحكومة، وبعثت الروح في الوطنيين في أمريكا عام ١٧٧٦، وفي فرنسا عام ١٧٨٩ . (١).

ونحن مدنيون بالشيء الكثير لعصر التنوير فيما يتعلق بالاستقلال السياسي، والحرية الاقتصادية، والتسامح الديني، وحرية الفكر والنشر، وكذلك فيما يتعلق بإيماننا بالتعليم، وبإمكان التقدم الاجتماعي. وقد تخلص العقلاء إبان تلك الفترة من كل أنواع الخرافة. ولولا عصر التنوير، لكنا لا نزال نحرق الساحرات والزنادقة، ولا نزال نبحث عن شفاء الأمراض ونال الحظ السعيد عن طريق استخدام الرقيا والتعاويذ، ونخشى السحر، والعين الشريرة، ونرى الأشباح، ونستشير الدجالين، والمتنبئين بالبخت، ومعرفة أحداث المستقبل.

وملائمة الاسم الانجليزي لتلك الفترة، أعني التنوير، واضح. فمن الواضح أنه عصر الاستنارة، ولذلك يطلق عليها الفرنسيون اسم «الإنارة» L'Illumination. لقد انقشعت سُحب الغموض العقلي، وسطع ضوء الشمس؛ شمس الملاحظة الواضحة والعقل؛ ولذلك فإن الاسم الألماني المجازي Au Fklärung (أعني فترة الجلاء والوضوح) له أيضاً ما يبرره.

٢ ــ حياة لوك

ولد جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) J. Locke في نفس العام الذي ولد فيه اسبينوزا. كانت صحته، مثل اسبينوزا، ضعيفة، وينحدر من أسرة انتشر بها مرض السل. ولو أنه

(١) تسمى الثورة الأولى في انجلترا عام ١٦٨٨ بالثورة المجيدة التي أكدت الحقوق التي اكتسبها الشعب من الحرب الأهلية التي انتهت بإعدام الملك شارل الأول عام ١٦٤٩ . أما الثورة الثانية فهي حرب الاستقلال ـ استقلال الولاية الأمريكية عن انجلترا، والثالثة الثورة الفرنسية (المراجع).

مات مثله شاباً، لما عُرف كفيلسوف. وكان من المرجح جداً أن يحدث ذلك لو لم يكن لوك حذراً بدرجة جعلته يدرس الطب ويتعلم كيف يحافظ على صحته، وأن يعيش حياة نشطة إلى حد ما، قبيل النهاية التي كان قادراً فيها على نشر سلسلة كتب حددت المسار العام للفكر الفلسفي لما يقرب من قرن من الزمان.

كان لوك رجلاً إنجليزياً انحدر من أصل بيورتياني(١). ويذكروالدته، التي يبدو أنها توفيت عندما كان صغيراً في السن، في شيخوخته بأنها كانت «امرأة ورعة جداً، وأما عطوفة» وكان والده محامياً ريفياً، فقد جزءاً من ثروته بإنفاقها على الجيش الذي أعده البرلمان في الصراع ضد شارل الأول. وأشرف الوالد على الصبي الذي فقد أمه، فرباه بمرافقته تماماً، فكانت النتيجة أن لوك كان ينظر إلى والده باستمرار فيما بعد باحترام وحب عظيمين، ونصح أصدقاءه بأن يربوا أبناءهم بطريقة تشبه الطريقة التي تربى هو بها. واكتسب لوك من تربيته المنزلية أفضل سمات المذهب البيورتياني - مثل الشفقة، والفطنة، والإخلاص، والاستقامة والجد، والاعتماد على النفس، وحب الحرية. حصل لوك على منحة دراسية مكنته من الدراسة في مدرسة وستمنستر في لندن (١٦٤٦ - ١٦٥٣)، وكلية كنيسة المسيح في أكسفورد (١٦٥٣ - ١٦٥٩)، وكانت كلتاهما تحت سيطرة البيوريتان. وكان «جون أوين» رئيس كنيسة المسيح من أنصار التسامح الديني، وكان المناخ الليبرالي للمكان بصورة نسبية تجلياً لأفضل سمة من سمات «أولفركرومل» مستشار الجامعة. خالط لوك وهو طالب في المرحلة الجامعية بحرية الملكيين والجمهوريين، والإنجليين، والمشيخيين، كما خالط المستقلين أيضاً. وتعلّم على الأقل كثيراً من المحادثة والمراسلة مع أصدقائه الطلاب ومن القراءة الخاصة (التي شملت في هذا الوقت وبعده بيكون، وهوبز، وديكارت) كما تعلّم من المقررات الدراسية التي كان الاهتمام فيها مركزاً على اللغات القديمة، والقواعد، والمنطق الصوري.

وبعد أن أكمل لوك دراسته كطالب في الجامعة، حصل على وظيفة دائمة في أكسفورد وهي «باحث بالدراسات العليا»، وهي وظيفة جمعت بين التدريس والدراسات العليا. تعلّم في البداية اللغة اليونانية وعلم البيان، ثم تعلم بعد ذلك الفلسفة الخلقية.

---

(١) البيورتان أو المتطهرون شيعة بروتستانتية ظهرت في إنجلترا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، طالبت بتبسيط طقوس العبادة والتمسك بأهداب الفضيلة. قادوا ثورة البرلمان الإنجليزي ضد الملك شارل الأول إبان الحرب الأهلية (المراجع).

وكانت دراساته في الأساس دراسات علمية، وشملت الفيزياء، والكيمياء، وعلم الظواهر الجوية، والطب.

وعالج لوك، بقدرته كممارس عام للطب، لورد أنتوني آشلي، (الذي أصبح فيما بعد الإيرل الأول لشافتسبري، وهو رجل سياسة مرموق في عهد الملك شارل الثاني)، بإجراء عملية جراحية دقيقة له، التي ربما أنقذت حياته. ولذلك جعل آشلي لوك موضع ثقة تامة لا في المسائل الطبية وحدها، بل في شئون أسرته وشئونه السياسية أيضاً، وعمل لوك مدرساً خاصاً لابنه (الذي أصبح فيما بعد الإيرل الثاني لشافتسبري)، ورتب لزواج ذلك الابن، الذي أسفر عن سعادة ونجاح وأنجبت الزوجة الشابة والرقيقة ولداً، قام لوك بتربيته، وهو الذي أصبح في السنوات التالية الإيرل الثالث أوف شافتسبري، ـ واحداً من فلاسفة الأخلاق المهمين في القرن الثامن عشر. وشغل لوك وظائف عامة متنوعة، بوصفه مؤتمناً سياسياً على أسرار الإيرل الأول لشافتسبري، عندما كان شافتسبري في السلطة. وكانت أكثر تلك الوظائف أهمية بالنسبة للقُراء الأمريكان هي أنه عمل سكرتيراً لمجلس المستعمرات وساهم في دستور مستعمرة كارولينا؛ وقد يرجع الفضل إلى لوك في الإقرار لليبرالية بالحرية الدينية في دستور المستعمرة، لأنه هو الذي وافق عليها بالتأكيد. وقد كان للإيرل الأول شافتسبري دور فعال في تمهيد الطريق لثورة ١٦٨٨ (وقد توفى الإيرل عام ١٦٨٣)، وكان لوك، رغم أنه أكثر فطنة، ضالعاً ومساعداً في تلك المهام. ونتيجة لذلك، حُرم لوك من وظيفته في أكسفورد بأمر من الملك شارل الثاني واضطر إلى أن يعيش في قارة أوربا في منفى حقيقي.

وكان لإقامة لوك القصيرة في قارة أوربا، والتي قضاها تقريباً في هولندا، أثرها الجيد على تطوره كفيلسوف، كان الدخل من ممتلكات قليلة تركها والده ومرتب من شافتسبري كافياً لاحتياجاته المتواضعة (وهو لم يتزوج أبداً). وكان لديه وقت فراغ مكنه من أن يتفحص الملاحظات التي أبداها على موضوعات فلسفية منذ السنوات العشرين الماضية، وأن يكمل مخطوطة كتابه «مقال في الفهم البشري»، وأن يؤلف كثيراً من مادة الكتب الأخرى التي نشرها فيما بعد.

وقد ساعدت ثورة ١٦٨٨ لوك في العودة إلى انجلترا مع الأسطول الذي أحضر الملكة ماري الثانية عام ١٦٨٩ .واحتل لوك في العشر سنوات التالية مواقع سياسية هامة ونشر كتبه. وقضى سنواته الأخيرة في عزلة في منزل سير فرانسيس ماشم Sir F. Masham،

حيث اهتمت زوجته وابنته اهتماماً كبيراً برجل يحتضر، والذي عُرف بوجه عام بأنه فيلسوف العصر العظيم.

٣ ـ رفض الأفكار الفطرية

هاجم لوك نظرية الأفكار الفطرية في أول كتاب له «مقال في الفهم البشري»، ورفضها لكي يطهر الأرض حتى يستطيع عرض نظريته الخاصة في المعرفة. لقد أحيا مفكرون محافظون في انجلترا، معارضين في ذلك بيكون، وهوبز، التصور الرواقي القديم الخاص بالأفكار الفطرية (Koinai'ennoiai) مفترضين أنها تولد مع العقل البشري وتقبلها جميع الأجناس البشرية قبولاً عاماً. كما زعموا أن هذه الأفكار الفطرية تشمل المبادىء الأساسية المتضمنة في كل استدلال منطقي، مثل قانون الهوية وقانون التناقض (أعني أن الشيء هو هو نفسه، و«من المستحيل بالنسبة لنفس الشيء أن يكون ولا يكون»)، وقل مثل ذلك في معظم المبادىء الأخلاقية الأساسية، الضمير، والله. وكان الدافع، بالطبع، هو العثور على تأكيد أكثر يقيناً لحقائق الأخلاق الثابتة، والدين، والعلم، مما تقدمه الانفعالات المتغيرة ومن الأشياء غير اليقينية التي نستقبلها عن طريق الحواس. ولما كان لوك يؤمن بالله، والأخلاق، والعلم؛ فإنه لم يشارك في النظرة الطبيعية عند رجال مثل هوبز، غير أنه لم يعتقد أنه يمكن تفنيد هوبز عن طريق تأكيد الأفكار الفطرية.

ويصر لوك على أن الأطفال لا يعون، في واقع الأمر، قوانين المنطق. فهم لا يقولون لأنفسهم في التمييز بين لعبهم وحبات الحلوى «إن الشيء يكون هو هو»، و«من المستحيل أن يكون نفس الشيء ولا يكون». ويعيش الهمج بدون صياغة لقواعد المنطق تلك. ويبدو أن لوك، عندما كان في الوظيفة، تحدث مع الإداريين الذين عادوا إلى أرض الوطن من المستعمرات. إن إشاراته إلى الهمج، وهو في ذلك لا يشبه هوبز وروسو مثلاً، تكشف عن معرفة معينة بالوقائع. لقد عرف لوك أن هناك اختلافاً هائلاً بين الشعوب المتعددة فيما يتعلق بما هو صواب وما هو خطأ، وأنه من المستحيل إعداد قائمة مرضية من مبادىء أخلاقية تقوم على معيار القبول العام. ويستشهد لوك بروايات عن الشعوب الهمجية تقرر أنه ليس لديهم أفكار عن الله والدين على الإطلاق. (ونحن الآن نعرف أن ذلك غير صحيح تماماً، إذا ما اتسع تعريف الدين بصورة كافية، غير أن لوك محق إذا كان يقصد أن همجاً كثيرين ليس لديهم فكرة عن تلك الموضوعات التي تكون مقبولة تماماً بالنسبة للمسيحيين أو المناصرين لأي من الديانات الأكثر تقدماً؛ وليس هناك حقائق دينية يمكن النظر إليها على أنها معترف بها بأن تقبلها جميع الموجودات البشرية قبولاً عاماً). ويثبت

لوك أنه إذا كان الله قد أعطى الناس أية أفكار فطرية على الإطلاق، فلابد أن يكون قد أعطاهم فكرة فطرية عن ذاته لكنه لم يفعل ذلك.

ويصر لوك على أن المدافع عن الأفكار الفطرية لا يقول إن بعض الأفكار فطرية بمعنى أن الناس لديهم ميل فطري لاكتسابها حالما يجربون، ويتعلمون استخدام عقولهم؛ لأنه بهذا المعنى تكون كل فكرة فطرية، ولا يكون هناك تمييز يقدم يقيناً أعلى وسلطة أبعد لبعض الأفكار التي يمكن تفضيلها على أفكار أخرى.

وإذا كان لوك محقاً في رفضه للأفكار الفطرية ـ ويعتقد معظم الفلاسفة الآن أنه كان محقاً ـ فإن ديكارت كان مخطئاً في قبولها، كما كان فيلسوف القرن المرموق، بل أعظم من فعل ذلك. ولماذا لم يذكر لوك، بالتالي، ديكارت في هجومه على المذهب؟ لماذا وجه انتقاداته ضد فلاسفة أقل شهرة ـ مثل «هيربرت أوف تشيربري[1]»، الذي يذكره بالتحديد، وضد كتاب بريطانيين لم يذكر أسماءهم، حاولوا إحياء المذهب الرواقي الذي لاحظناه من قبل؟. قد تكون الإجابة المحتملة هي أن الإحياء البريطاني للموقف الرواقي كان معارضاً بصورة مباشرة لنزعة لوك التجريبية؛ لأنه إذا كانت كل معرفة تأتي من التجربة، كما يعتقد لوك، فلن يكون أي شيء منها فطرياً في العقل ويمكن البرهنة عليه عن طريق حقيقة القبول العام المزعومة بصورة زائفة. وقد اضطر لوك إلى أن يواجه المذهب الرواقي الذي أدخلت عليه تعديلات ويفنده. وقد لا تبدو نظرية الأفكار الفطرية، من ناحية أخرى، للوك جزءاً جوهرياً من فلسفة ديكارت. ويتفق لوك مع ديكارت على أن أفكاراً معينة تُعرف بأنها صادقة عن طريق حدس مباشر، وأن أفكاراً أخرى يمكن أن تُستنبط منها. وعلى هذا النحو، اعتقد لوك، كما سنرى، أنه من الممكن البرهنة على حقائق الرياضيات والأخلاق، وأيضاً حقائق وجودنا الخاص، وحقائق وجود الله. ومن ثم كان ديكارت، من وجهة نظر لوك، محقاً تماماً في الاعتقاد أن بعض الأفكار يمكن أن نعرف أنها واضحة ومتميزة عن طريق حدس مباشر، وأنها، بالتالي، صادقة؛ لكن خطأ ديكارت الوحيد يتمثل في افتراضه أن هذه الأفكار تكون فطرية ولا ترجع في أصلها إلى التجربة. وربما خشى لوك أنه إذا هاجم في بداية كتابه «مقال في الفهم البشري» ديكارت بالاسم بسبب ما

(١) هيربرت أوف تشيربري (١٥٨٣ ـ ١٦٤٨) فيلسوف إنجليزي أول من كتب عن الميتافيزيقا. ينظر إليه عادة على أنه مؤسس مذهب التأليه الطبيعي Deism وقد ناقش لوك آراءه عن فطرية الأفكار في كتابه «مقال عن الفهم البشري» الكتاب الأول الفصل الثالث (المراجع).

يظهر لقرائه تمييزاً دقيقاً للغاية (حتى أكملوا الكتاب وفهموا نظرية لوك في المعرفة بأكملها)، فإنه يضللهم عندما يقودهم إلى اعتقاد مؤداه أن فلسفته الخاصة بأسرها تختلف عن فلسفة ديكارت اختلافاً أكبر مما هي عليه بالفعل. ولكن هذا لا ينفي أن تفنيد لوك للأفكار الفطرية بوجه عام يستبعد النسخة التي قدمها ديكارت، ونسخاً أخرى أيضاً(٢).

٤ ـ أصل الأفكار

ومن ثم فطالما أنه لا توجد أفكار فطرية، فإن لوك ينتقل في الكتاب الثاني من كتابه «مقال...» إلى تقديم تفسير سيكولوجي عظيم للطريقة التي نكتسب بها أفكاراً عن طريق التجربة، إن عقل الطفل يكون خالياً تماماً من الأفكار، قبل أن يستقبل أي إحساسات من حيث إنها نتيجة مثير لأعضائه الجسمية؛ فهو أشبه بخزانة فارغة من الأدراج، أو صفحة بيضاء (Tabula rasa) التي لم يطبع عليها شيء، أو قطعة من الورق الأبيض التي لم يكتب عليها شيء. وقد أسيء فهم هذه الأشكال من الكلام أحياناً. فلوك لا يعني بها سوى أن العقل يكون في تلك المرحلة خالياً من المضامين؛ وهذه المضامين لا يمكن أن تأتي إلا من التجربة فقط. إن تفسير لوك يقر للعقل بقوى فطرية بصورة واضحة، تركب، وتقارن، وتربط، وتقوم بتجريدات من الأفكار البسيطة التي يستقبلها العقل من قبل بصورة سلبية في التجربة؛ ومجرد أن يكون لدى العقل مادة يؤثر عليها، يقوم بدور فعال في عملية الحصول على معرفة حقيقية.

ولم يحاول لوك أن يعرّف الأفكار البسيطة Simple ideas، التي يستطيع أي شخص أن يتعرف عليها عندما تذكر. وينظر لوك إلى الأفكار البسيطة، مستخدماً عن وعي مماثلة من الفيزياء، على أنها الذرات التي تتألف منها كل معرفة. وهناك الأفكار البسيطة عن الإحساس، التي نستقبلها من حاسة واحدة فقط ـ مثل الألوان، والأصوات، والطعوم، والنغمات، واللمس، والحرارة، والصلابة؛ وهناك أفكار بسيطة نستقبلها من أكثر من حاسة، مثل المكان، والشكل، والحركة، والسكون. وهناك أيضاً أفكار التأمل الذاتي البسيطة Reflection، التي تنشأ من وعينا بعملياتنا العقلية وملاحظتها، ومن أمثلتها أفكارنا الخاصة بالإدراك، والتفكير، والشك، والاعتقاد، والمعرفة، والإرادة (ليست العمليات ذاتها). وأخيراً هناك الأفكار البسيطة التي نستقبلها من كل من الإحساس والتأمل الذاتي، مثل الألم، واللذة، والوجود، والوحدة، والتتابع. وكل هذه الأفكار البسيطة واضحة بدرجة كافية، ما عدا فكرة «القوة»، التي نحصل عليها من «الملاحظة، إذ يمكننا أن نحرك

أجـزاء عديدة من أجـسامنا التي كـانت في حـالة سكون؛ والآثار التي تحدثهـا الأجسـام الطبيعية بعضها في البعض الآخر أيضاً» (فأنا أدرك، مثلاً، أن لدي القوة لأن أحرك أصبعي إذا أرت، وأن اللهب لديه القـوة لأن يصهر شـمعة). إن الذهن لا يسـتطيع أن يصنع ولا يحطم فكرة بسيطة واحدة، لأننا نسـتقبل هذه الأفكار بصورة سلبية، من المثيـر في حالة الأفكار القادمة من الإحسـاس، ومن ملاحظة عملياتنا الذهنية الخـاصة في حالات التأمل الذاتي. (والواقعة التي تقـول أننا نستطيع أن نحرك أو نرفض تحريك أصـابعنا، وأن نصهر الشمعة أو لانصـهرها كما نشاء، لا يناقض لوك. إن ما يعنيـه بوضوح هو أننا إذا شئنا أن نحرك أصابعنا، فإننا لا نفشل في مـلاحظة أننا نفعل ذلك، وندرك أن أصابعنا لا تتحرك، وإذا صهـرنا شمـعة، فـإننا لا نـستطيع في الوقت نفسـه أن نراها غيـر منصهـرة. أو أننا نستطيع، إذا اسـتخدمنا مثـالاً من عندنا، أن ننظر إلى القمر أو نحـول رؤوسنا في الاتجاه المعاكس، لـكن إذا نظرنا إلى القمـر، فإننا ندرك بصـورة لا إرادية شكله الظاهري ولونه. وبالتالي، هناك معنى يكون به ذهننا سلبي في استقبال الأفكار البسيطة).

وقد بين نقاد لوك الذين جاءوا بعد كانط أننا لا نبدأ عادة عن طريق إدراك إحساسات بصورة منفـصلة، ثم نجمعهـا بعد ذلك معاً؛ فنحن ندرك مـوضوعات بوصفـها كلاً، ولا يحـدث عزل إحـسـاسـات منفصلـة إلا عن طريق تحليل ظاهري يقـوم به السـيكولوجي الاستبطاني. غير أن هـذا النقد قد فاته إدراك محور نزعة لوك التجريـبية، أعني أن جميع معطيات معـرفتنا بالعالم الخارجي تأتي إلينا عن طريق أعضـاء الإحساس المتنوعة، وأننا لا نستطيع أن نصل إلى نتيجة تجاوز ما يكفله تحليل لتلك المعطيات وتفسيرها.

ويعتقد لوك أن أفكارنا البسيطة التي تأتي عن طريق الإحساس تشبه، في واقع الأمر، صفات الموضـوعات التي توجد في العالم الخـارجي في حالة الصفات الأولية Primary qualtiies من صلابة، وامتـداد، وشكل، وعدد، وحركة، وسكون. وتلك مسألة نعـرفها عن طريق واقعة تذهب إلى أن تلك الصفات «لا تنفصل مطلقاً عن الجسم في أي حالة من حالاته»، فلو أنك قمت بتقسيم أي موضوع مـادي إلى أجزاء بقدر ما تستطيع أن تدركها، فإنها تستـمر في امتلاك نفس الصفات الأوليـة التي أشرنا إليها، واعتقاد لوك في الحـقيقة المستقلة للصفات الأولية مستمد بوضوح من معـرفته بالفيزياء والكيمياء؛ فلقد كان صديقاً لبويل ونيوتن، وكان معجباً بهـما. ويقول لوك، من ناحية أخرى، أنه لا وجود لشيء في موضوع خارجي يشبه تماماً الأفكار البسيطة الخاصة بالصفات الثانوية Secondary qualities

ـ مثل الألوان، والأصوات، والأنغام، والطعـوم، ودرجات الحرارة. «إن الكتلة، والعدد، والشكل، والحركة، أجزاء النار أو الثلج هي صـفات موجودة فيها بالفعـل، سواء أدركتها حواس أي شـخص أم لم تدركها؛ لأنها توجـد في هذه الأجسام بالفعـل؛ لكن الضوء، والحرارة، والبيـاض، أو البرودة، لا تكون صفات موجـودة فيها بالفـعل، مثلما لا يكون المرض أو الألم موجوداً في الغـذاء ذاته. جرد هذه الصفات من الإحسـاس، فاجعل العين لا ترى الضوء أو الألوان، واجـعل الأذن لا تسمع الأصوات، واجعل اللسـان لا يتذوق، واجعل الأنف لا تشم، وسوف تجد أن جمـيع الألوان، والطعوم، والأنغام، والأصوات، من حيـث إنها أفكار جـزئية، تتـلاشى وتختـفي، وترتد إلى عللها؛ أعني إلى الحـجم، والشكل، وحركة أجزائها»(٣). وقد يمكن بيان أن أفكارنا المتعلقة بالصفات الثانوية لا تشبه صفات الموضوعات الفيزيائية الحقيـقية عن طريق تجارب بسيطة. «دق أية لوزة أو اسحقها، فإنك ستجـد أن اللون الأبيض الناصع سيتبدل إلى لون قذر، وسـتيحول الطعم الحلو إلى طعم زيتي. فما عساه أن يكون التبـدل الحقيقي الذي يمكن أن يصنعه دق يد الهاون في أي جسم، سوى أنهاتبدل نسيجها؟(٤). افرض أن إحدى يديك ساخنة والأخرى باردة، وأنك وضعتهما معاً في الحال في إناء من الماء المعتـدل في درجة الحرارة كما يسجلها «ترمومتر»، فإن الماء سـيبدو في هذه الحالة بارداً ليـد ودافئاً للأخـرى. ولا يمكن أن تشبه إحسـاسات اليدين في صفاتهما وهما موجـودتان في الماء، فهمالا يمكن أن يكونا شيئاً سوى آثار زيادة أو قلة حركة الأجزاء الصغيرة لأجسامنا تسببها جزيئات الماء.

وبناء على ذلك هـناك ثلاثة أنواع من الصـفات والقـوى في الأجسـام. أولها، هي الصفات الأولية وهي موجودة بالفعل في الأجسام الفيزيائية سواء أدركناها أم لم ندركها، ولديها قوة إحداث أفكار بسيطة في عقولنا تشبهها تماماً. وثانيها: ـ الأجسام الفيزيائية التي تمتلك بسبب صفاتها غير المحسوسة قوة التأثير بطريقة معينة على حواسنا وإحداث أفكار عـن الصفـات الثانوية بداخلنا لا تشبه أي شيء في الأجسام الفـيزيائية نفسها. وثالثـها: تمتلك الأجسام الفيزيائية، بسبب التركيب الخاص لصفاتها الأولية، قوة إحداث تغيرات في الحجم، والشكل، والنسيج، وحركة الأجـسام الأخرى، لدرجة أن هذه الأجسام تؤثر في حواسنا بصورة تـختلف عن تأثير الأجسام الأولـى التي ذكرناها من قبل، فمـثلاً، عندما تجعل الشمس الشمع أبيض، وتجعل النار الرصاص سائلاً، فإننا نتبين أن هاتين صفتين من الدرجة الثالثة.

ويكـوّن الذهـن أفكاراً مـركبـة Compound ideas من أفكار بسـيـطة، بطرق ثلاث أساسية. فالذهـن قد يربط أفكاراً بسيطة عديدة في فكرة مركبة واحدة، مثـل الجمال، العرفان بالجميل، الإنسان، الجـيش، أو الكون. أو أنه يربط فكرتين، سواء كانتا بسيطتين أم مركبـتين، معاً، ويعضهـما بجانب بعضهـما البعض لكي يكّون وجهـة نظر عنهما في الحال، دون أن يوحدهما معاً في فكرة واحدة، يحصل العقل بواسطتها على جميع أفكاره عن العلاقات، «مثل الأب والابن، أكبر وأصغر، العلة والمعلول». وقد يجرد العقل فكرة من الأفكار التي تلازمه، ويجعلها ممثلة لجميع الأفكار الأخرى من نفس النوع، «فالبياض» مثلاً يتم فصله عن الأفكار البسيطة الأخرى التي تظهر معاً مـعها في تجمعات مختلفة مثل الطباشـير، والثلج، واللبن، ويجـعلها كـلاً Universal. ومن ثم فـإن العمليات الـثلاثة الرئيسية التي عن طريقها يكون العقل أفكاراً مركبة هي الضم، والعلاقة، والتجريد. ولا يبدو أن تفكيـر لوك هو أن الذهن يكون أفكاراً مركبـة بصورة تعسفـية أو بصورة متـقلبة. فعندما يقوم الذهن بوظيفته بصورة صـحيحة، ينتج أفكاراً تقابل العالم الخارجي على نحو ما يوجـد بالفعل، بغض النظر عن العـقل نفسه. وبمعنى آخـر، كان لوك مبـشراً بالمذهب الواقعي النقدي في القـرن العشرين(١). إذ أنه يعتقد أن العالم يوجـد بصورة مستقلة عن ذهننا. فالذهن يستقـبل أفكاراً بسطة تأتي من الإحساس نتيجة مثيـرات تثيرها الموضوعات الخارجية. وتقابل تلك الأفكار البـسيطة حقيقة واقعية خارجيـة في حالة الصفات الأولية، بينما يستقبل الذهن أفكاراً لا تشبه العلل الخارجـية للمثير في حالة الصفات الثانوية، لكن داخل حدود مـهمة، كـثيراً مـا لا يكون من الممكن تمييـز طبيعـة تلك الأفكار عن طريق التجربة والعقل.

ويشكل الذهن من خـلال أنشطتـه ثلاثة أنواع مـخـتلفة من الأفكـار المركبـة؛ وهي الأعراض والجواهر والعلاقات. أما الأعراض فهي أفكار مركبة لا نفترض أنها موجودة بذاتها من حيث إنها أشياء مستقلة أو موضوعات مستقلة بذاتها. وبعض الأعراض بسيطة، ولا تعدو أن تـكون سوى تنوعـات، أو روابط لنفس الفكرة البسـيطة، دون خليط من أي فكرة أخرى، والمثال الأكثر وضوحاً لذلك: الأعـداد، مثل «الدستة» أو «العشرون»، اللتين

---

(١) الواقعية النقدية مذهب فلسفي يدور حول معرفـتنا بالعالم الخارجي. ازدهر في أواخر القرن التاسع عشر حتى أربعينات القرن العشرين، وكان أعظم ممثليه د. هيكز D. Hicks (توفى ١٩٤١) في جامعة كمبردج، وسيلرز R.W.Sellars في الولايات المتحدة، رفض المثالية كما رفض الواقعية الساذجة (المراجع).

تتكونان عن طريق تكرار الوحدة أو العدد واحد. والمكان فكرة بسيطة، يمكن تعديلها بطرق مختلفة، إما بسبب ملاحظات الأشياء الموجودة أو كنتيجة للاستدلال المجرد. ويسمى المكان الذي ننظر إليه على أنه خالص بوصفه طولاً «بالمسافة»؛ أما إذا وضعنا في الاعتبار الطول، والعرض، والارتفاع، فيصبح «سعة» Capacity. وبأي طريقة نتصوره، فإنه يكون «امتداداً» extension. وقد اهتم لوك، عكس ديكارت، ببيان أن الامتداد فكرة تختلف عن الجسم (أو الكتلة، كما نقول في الغالب)، وأنه يمكن تصور المكان الفارغ أو الخواء. والتتابع فكرة بسيطة نعرفها عن طريق التأمل الذاتي، وهي مستمدة، كما يرى لوك، من ملاحظة تتابع أفكار في أذهاننا؛ فعن طريق ملاحظة مسافة في أجزاء هذا التتابع، نحصل على فكرة الامتداد الزمني، ثم يبحث الذهن عن مقياس للديمومة، ولذلك يصل إلى فكرة الزمان، التي تحسب بالظهور الدوري للشمس والقمر، طالما أن ظهورهما ثابت، ومنتظم، ويمكن للبشر جميعاً ملاحظة ذلك، كما أننا نصل إلى فكرة الأزل عن طريق تخيل عمليات القياس التي تستمر بلا نهاية. ويناقش لوك أيضاً أعراضاً بسيطة من أنواع أخرى كثيرة. مثل أعراض الحركة، والصوت، واللون، وعمليات الفكر، واللذة والألم، والقوة، والخير والشر، وحرية الإرادة، والسعادة. ويبدو أنه ينظر إلى جميع هذه الأعراض على أنها أعراض بسيطة، على الرغم من أن بعضها يبدو، بصورة أكثر ملاءمة، أعراضاً مركبة وفقاً لتعريفاته.

والأعراض المركبة هي أفكار مركبة تتكون من أفكار بسيطة من أنواع مختلفة، يضعها نشاط الذهن في فكرة مركبة: فالعرفان بالجميل، والجمال، والإلزام، هي نماذج لتلك الأعراض. ويتألف القانون والأخلاق من أعراض مركبة. وجميع هذه الأفكار هي أعراض، لأنها ليست موضوعات توجد بصورة مستقلة، مثل الجواهر.

الجواهر.. Substances، عندما يستخدم لوك هذا المصطلح بالإشارة إلى أفكار مركبة، هي تجمعات لأفكار بسيطة، تؤخذ لتمثل أشياء جزئية متميزة قائمة بذاتها»، وبهذا المعنى تكون فكرتنا عن قطعة من الرصاص جوهراً. ودعنا نحلل هذا المثال الجزئي. يخبرنا لوك بأن هذه القطعة من الرصاص تحتوي على الفكرة البسيطة عن اللون الأبيض الباهت، بدرجات معينة من الثقل، والصلابة، وقابلية الطرق، وقابلية الانصهار، مع أفكار نوع معين من الشكل وقوى الحركة. غير أن لوك يقول، أكثر من ذلك، أنها تتضمن فكرة أخرى، التي يسميها أحياناً فكرة الجوهر، والتي يجد أنه من المستحيل أن نفيض في

شرحها؛ فهي «حامل Substratum غير معروف» تلازمه صفات أخرى. ويبدو هذا الحامل لا يمكن أن توجد صفات الرصاص الأخرى من حيث هي صفات لموضوع فيزيائي حقيقي، لأنها ستكون غير ملموسة مثل المكان، والديمومة، والجمال، أو العرفان بالجميل؛ أي أنها لا يمكن أن تؤلف بذاتها شيئاً فيزيائياً حقيقياً، مثل قطعة من الرصاص. فكر في أي موضوع أياً كان من حيث إنه يوجد بذاته وليس بوصفه خاصية لشيء آخر، فإنك تدرك أن فكرتك المركبة هي تجميع لأفكار بسيطة مختلفة أو من صفات زائد الفكرة التي تقول بأن هناك حاملاً واقعياً تلازمه.

ويستخدم لوك، كما نرى، كلمة «جوهر» على الأقل بثلاثة معان مختلفة؛ فهو يستخدمها أحياناً لتعني أي موضوع موجود روحي، أو فيزيائي. بينما يستخدمها في أحيان أخرى لتعني فكرتنا المركبة عن هذا الموضوع. ويستخدمها أيضاً لتعني الحامل المجهول الذي تلازمه صفات الموضوع التي يمكن ملاحظتها. وكثيراً ما يخطىء لوك بسبب استخدامه نفس المصطلح بعدم اكتراث على أنه فكرة، وعلى أنه كيان مستقل تشير إليه الفكرة. وقد أدى ذلك إلى غموض ملحوظ في تفسيراته، التي هاجمها نقاده أحياناً بشدة أكثر مما تستحق، غافلين أنه كتب قبل أن تنشأ المجادلات الابستمولوجية في القرن التاسع عشر، وأنه لم يكن من الممكن أن نتوقع منه أن يضع في ذهنه تمييزات بسبب هذه المجادلات. وسوف تُستخدم كلمة «جوهر» في هذا الفصل وفيما بعد بالمعنى الأول من المعاني الثلاثة التي ذكرناها من قبل (أعني من حيث إنه موضوع موجود بصورة مستقلة)، أما «الفكرة المركبة للجوهر» أو العبارة المماثلة، فإنها تستخدم بالمعنى الثاني (أعني فكرة هذا الموضوع)، وتُستخدم كلمة «حامل» بالمعنى الثالث (أعني الشيء المجهول الذي تلازمه صفات يمكن ملاحظتها).

ويلاحظ لوك أنه من اليسير كما أنه من الضروري الإيمان بوجود جواهر روحية على نحو ما نؤمن بوجود جواهر مادية. لأن عملياتنا الذهنية المختلفة كالتفكير، والشعور، والإرادة، التي تؤلف الجوانب التي يمكن ملاحظتها من أذهاننا، لا يمكن أن تطوف في الهواء بذاتها؛ بل لابد من وجود حامل، أيضاً، تلازمه، أي لابد من وجود نفس دائمة أو ذات دائمة. ففكرتك المركبة عن ذاتك تستلزم أنك نوع ما من الموجود الذي يفكر، ويتذكر، ويكره، ويحب؛ إنك لست تجمعاً فضفاضاً من أفكار طافية دون أن يكون هناك شيء جوهري وراءها.

وقد كـونّت أذهاننا فكرتنا المركـبة عن الله عن طريـق تضخـيم فكرة اللاتناهي لتلك الأفكار الخاصة بالوجود، والديمومة، والقوة، والسعـادة، والمتعة، وصفات أخرى خبرناها في ذواتنا، وشعرنا أن امتلاكها أفضل من أن نكون بدونها. وتلك هي الطريقة التي اكتسبنا بها فكرتنا عن الله، الذي، من حـيث إنه يوجد بالفعل، يفوق بصـورة لا نهائية أي فكرة نستطيع أن نكونها عنه.

والنوع الثالث من الأفكار المركـبة التي يميزها لوك هو العـلاقات Relations. وتلـك الأفكار نحصل عليـها عن طريق مقارنـة أفكار بعضها ببـعض. وأي علاقة تستلزم أشـياء مـرتبطة. فـإذا تحدثت عن «زيد» مـن الناس من حيـث إنه إنسان، لا يرتبـط بأشخـاص آخرين، فإنني لا أفكر فـيه إلا من حيث إنه مثال للنوع الـبشري، لكني إذا قلت إنه زوج وأب، فإنني أقصد أشخاصاً آخرين يرتبط بهم. وقد لا يرتبط شخص ما بعلاقة معينة دون أن يتغير في نواحٍ أخـرى؛ «فزيد» لا يكون أباً بفقدانه ابنه، لكنه قد لا يتـغير في جوانب أخرى. (وذلك ما يُعرف الآن بمذهب «تخارج العلاقات»، أي أن العلاقات لا تغير حدوداً مترابطة، لأنها خـارجية عنها). والعلاقات الهـامة هي علاقة العلّة والمعـلول، والهـوية، والاختـلاف. فعندما ندرك حدثاً يتبعه حـدث آخر باستمرار، نسمى الحدث الأول العلّة، ونسمى الثاني المعلول؛ ونحن نفترض أن قوة ما أو فاعلية تنتقل من العلة إلى المعلول. وعندما نخبر مجـموعة من أفكار في وقت معين ومجموعة مشـابة بصورة دقيقة في نفس المكان في وقت آخر، فاننا نفترض الوجود المستمر لموضوع واحد. ونحن نجد هوية معينة بين ثمرة البلوط وشجرة البلوط التي تنشـأ منها، وبين الطفل والرجل العجوز الذي أصبح كذلك بمرور الزمن؛ ونحن نوحد ذواتنا بذكرياتنـا الخاصة بما قلناه وبما فعلناه منذ سنوات. وقد انتقـد هيوم فيمـا بعد وجهات نظر الحس المشـترك تلك عن علاقة العلّيـة، والهوية. ويناقش لوك أيضاً العلاقات الزمانية، والمكانيـة، والأخلاقية، وعلاقات أخرى. وينظر إلى بعض تلك العلاقـات على أنها توجد في الواقع ويكتشفـها الذهن بصورة صحـيحة، في حين أن هناك علاقات أخـرى خلقها الذهن بصورة تعـسفية وخيـالية. وبعض من أفكارنا واضح ومتميز وبعضها غامض، وبعـضها صادق، وبعضها كاذب؛ وكل ذلك يتوقف على الموضوعات (وبتعبير لوك «النموذج الأصلي») الموجودة في الواقع التي تمثلها. فأفكارنا عن الجواهر، على سبيل المثـال، قد تكون صادقة إلى أقصى حد، غير أنهـا لا تكفي بالتأكيد وليست واضحة وضوحـاً تاماً. ونحن أحياناً ننتقل، في التفكير، انتقـالاً منطقياً من مسألة

إلى أخرى، بينمـا يكون تداعي فكرة مع فكرة أخرى اتـفاقاً مـحضاً في بعض الأحـيان. ومعالجة لوك لتداعي الأفكار يُعدّ خطوة هامة في تطور المذهب، في تاريخ السيكولوجيا.

٥ ــ اللغة

يقـدم لوك، في الكتاب الثـالث من «مـقـال» تحليلاً لاستخدام الكلمـات وسوء استخدامـها، وهو بذلك يساهم في فلسفة اللغة. لقد قـدم بيكون، وهو فيلسوف تجريبي سابق، تحذيرات ضد «أوهام السوق»، ومغالطة افـتراض أن تكون الكلمات أشياء موجودة بالفعل (مغالطة التشخيص أو التشيـؤ، كما تسمى الآن)، غير أنه لم يبحث الموضوع أبعد من ذلك. وقدم لوك تفسيراً أكثر اتساعاً للغة من وجهة نظر تجريبية وإسمية. وكان مضطراً إلى أن يفعل ذلك لكي يفند تلك الأنواع من المذهب العقلي الذي كان لا يزال موجوداً في عصره والذي كان ينظر إلى المفاهيم أو الكليات على أنها حقائق واقعية قصوى ذات وجود مستقل خاص بها، ويمكن أن نستمد من تعريفاتها معرفة أبعد دون ملاحظة تجريبية. ولوك ليس فيلسـوفاً عقلياً بهذا المـعنى للكلمة. والكليات عنده، على خلاف أفـلاطون، ليست حقائق واقعية مستقلة تشارك فيها الأشياء الجزئية، أو تكون نسخاً منها. ولا يعتقد لوك مع أرسطو أن الكليات تـوجد في أشيـاء جزئية. فـهو على العكس، لأنه يبدأ بـأفكار بسيطة خاصة بالإحسـاس والتأمل الذاتي من حيث إنها المصادر الأصلية لكل معـرفة بشرية، فإنه يجد أن الكيانات الوحيدة التي توجد بذاتها بالفعل هي أشياء جزئية فردية أو هي جواهر.

ومن الملائم جداً بالنسـبة لنا أن نسمي شيئـاً جزئياً بكلمة أو نطلق عليـه اسماً، لكي يكون هناك تواصل بيننا وبين الآخـرين، ولكي نفكر لأنفسـنا. ومن المستحـيل، على أية حال، بالنسبـة لنا أن نطلق اسماً ملائمـاً منفصلاً لكل شخص أو شيء جـزئي. ولذا فإننا نطلق اسماً واحداً على مـجموعة من أشياء متشابهـة. ونحن نستطيع أن نفعل ذلك بسبب قدراتنا الخـاصة على المقارنة والـتجريد. إن الطفل الصـغير يدرك في الحـال أمه ومربيـته ويتعلم أن ينادي عليهما قائلاً «ماما» و«مـربيتي». وهو يجرد في الحال الخصائص المشتركة لأشخاص آخرين ويطلق عليـهم جميعاً دون تمييز «رجال». وأحـياناً تكون مقارنات الطفل وتجريداته ضـحلة، ولذلك قد يطلق على الريش الأصفـر الموجود في ذيل الطاووس اسم« ذهب». ويصبح بعـد ذلك أكثر دقة في مـلاحظاته، ويعطي لفئة واحدة من المـوضوعات

يكون لكل منها نفس الصفات الثابتة اسم«الذهب»، ويعطي لفئة أخرى من موضوعات اسم «الرصاص».

ونحن لا نعرف الماهية الحقيقية للرصاص أو الذهب أو أي شيء مادي آخر؛ أعني لا نعرف الأساس الذي يكمن وراءها أو المبدأ الذي يجعلها على ما هي عليه بالفعل. ولا نستطيع أن نميز فئات الموضوعات إلا عن طريق التركيز على صفتين أو أكثر ندرك أنهما متلازمتان باستمرار. ويمكننا عن طريق تلك الصفات فقط أن نسمي الأشياء، وأن نعرفها، ونميّز بعضها عن بعض. وتلك الصفات لا يمكن أن تمدنا إلا بماهية اسمية، أعني علامة لهوية، أو لاسم. فعندما نعرِّف الإنسان بأنه «حيوان عاقل»، فإننا نخصص للإنسان «ماهية اسمية» فحسب، صفة ملائمة نميز عن طريقها الناس من الحيوانات الأخرى؛ فنحن هنا لم نحدد الماهية الحقيقية أو الطبيعة القصوى للإنسان في هذا التعريف (كما افترض أرسطو خطأ).

ولذلك فإن الأنواع والأجناس الموجودة في المنطق (الفئات والفئات التي تندرج تحتها) عند لوك، ليست سوى اختراعات من أجل مصلحة الإنسان. فقد تكون تصنيفاتنا دقيقة بصورة تكفي أغراضنا، غير أنها لا تتبع بالضرورة التميزات الفعلية للطبيعة؛ فهي تفيدنا فقط في أن نضع كتلة من الشعر والكلب طويل الشعر داخل نفس النوع، وأن ننسب كلب صيد والفيل إلى نوعين مختلفين. ليست هناك نباتات، ولا حيوانات، ولا موضوعات في الواقع ثابتة بصورة مطلقة ولا تتغير عند لوك. فكلماتنا هي التي تتغير فحسب. فجميع الأشياء التي توجد، ماعدا الله خالقها، عرضة للتغير؛ فما كان عُشباً يصبح لحم ضأن ويتمثله بعد ذلك جسم الإنسان؛ ولا تبقى بالتالي سوى كلمة «عشب»، و«ضأن»، و«إنسان» ثابتة لا تتغير، ولا يبقى أي موضوع في العالم الخارجي ثابتاً دون أن يتغير. ولم يعرف لوك شيئاً عن التطور البيولوجي، لكنه اتبع التراث الإسمي والتجريبي البريطاني الذي انحدر من «وليم أوكام»، وأنكر ثبات الأنواع في المنطق، وواصل خط التفكير الذي سوف يُمكن مفكراً آخر، في القرن التاسع عشر، وهو تشارلز دارون، من أن يقدم المغزى الكاسح لهذا المبدأ في البيولوجيا.

وبالتالي، لا نستطيع، في حالة الجواهر، أن نكتشف الماهيات الحقيقية التي تؤلفها، فنحن لا نستطيع حتى أن نعرف ماذا يوجد في الطبيعة النهائية للذهب يجعله أصفر اللون، وثقيلاً، وقابلاً للسحب والطرق، وقابلاً للذوبان في الماء الملكي، فكلمة «ذهب» تميز

ببساطة مجموعة من موضوعات لها مجموعة من صفات مشتركة ثابتة، وتعريفنا لها هو تعريف اسمي فحسب من أجل مصلحتنا نحن. وفي حالة الأعراض البسيطة، من ناحية أخرى، عندما نتأمل أفكاراً بسيطة في تغيراتها وارتباطاتها، نستطيع أن نصوغ تعريفات تقوم على الماهيات الحقيقية للأعراض، كما هي الحال في علم الهندسة، حيث يمكننا أن نبين كيف تنتج خصائص المثلث المتنوعة من تعريفه. وهذا هو السب في قدرة الرياضيات على البرهان، في حين أن العلوم التي تعالج الجواهر ليست لديها تلك القدرة. والتعريفات تكون أكثر تعسفاً في حالة الأعراض المركبة، فمن مصلحة بشرية خالصة، نصوغ مثلاً، كلمات مثل «قتل»، ونميز بالتالي قتل إنسان من قتل كبش بسبب طبيعة ما قُتل، ونميز «قتل المرء أباه» من أشكال أقل بشاعة للقتل بسبب العلاقة بين القاتل والضحية. وكثيراً ما لا يمكن لكلمة واحدة أن تترجم عرضاً مركباً في لغة ما إلى لغة أخرى؛ فليس هناك، مثلاً، مرادفات إنجليزية للكلمة اللاتينية منعطف «Versura»، والكلمة العبرية قربان «Corban»؛ وتشير كلمات قانونية كثيرة في لغات أخرى إلى ممارسات ليست معروفة لنا أو ليس من المهم تماماً أن نجد لها أسماء في مفردات تصوراتنا اللغوية. وما يصدق على الكلمات القانونية يصدق على الأعراض المركبة بوجه عام. ومع إن الأعراض المركبة هي في الغالب تجمعات لأفكار جمعها الذهن معاً باختياره، فإن ماهيتها الحقيقية هي من صنعنا نحن، ويمكننا، إذا كنا منتبهين، أن نعرفها تعريفاً واضحاً ونستخدمها بصورة متسقة. وكلمة الأخلاق مثال لأعراض مركبة صنعناها نحن، ويعتقد لوك أنها يمكن أن تصبح علماً يمكن البرهنة عليه مثل الرياضيات.

٦ ــ المعرفة

يصل لوك، في الكتاب الرابع والأخير من كتابه «مقال..»، إلى نتائجه النهائية التي تخص طبيعة المعرفة البشرية ومداها.

يعرف لوك المعرفة بأنها إدراك اتفاق أفكارنا واختلافها. وهذا الاتفاق أو الاختلاف هو على أربعة أنواع: ـ

النوع الأول هو الهوية أو التباين؛ ونعني به أن الفعل الأصلي للعقل في تمييز أفكاره الخاصة بالإحساس والتأمل الذاتي يميزها بعضها عن بعض؛ فلا شيء أكثر وضوحاً من قولنا بأن «اللون الأبيض» و«الدائرة» ليس هما «اللون الأحمر» و«المربع». والنوع الثاني هو التمييز المباشر للعلاقات بين الأفكار؛ وذلك أمر واضح بصفة خاصة في الرياضيات. أما

النوع الثالث فهو ملاحظة معية الأفكار أو عدم معيتها في نفس الموضوع؛ وبصفة خاصة في الجواهر؛ ففي حالة الذهب نجد أن «الثبات، أو قوة البقاء في النار بدون أن يتآكل أو يفنى، هي فكرة تلازم باستمرار وترتبط بنوع معين من شيء أصفر اللون، وله ثقل، ومرن، وقابل للسحب والطرق، وقابل للذوبان في «الماء الملكي acqua regia»، يؤلف فكرتنا المركبة، التي نعني بها كلمة ذهب». أما النوع الرابع فهو معرفة الوجود الحقيقي، لما يقابل الفكرة في العالم الخارجي؛ ويذكر لوك معرفتنا بوجود الله كمثال. وكل معرفة تكون لدينا أو يمكن أن نكتسبها، تندرج داخل هذه الأنواع الأربعة من الاتفاق أو الاختلاف، وقد تكون المعرفة فعلية actual، أي وجهة النظر الحالية التي تكون لدى العقل عن أفكاره، أو قد تكون بحكم العادة habitual، كما هي الحال في الحقائق المستقرة في الذاكرة.

وهناك ثلاث درجات للمعرفة ـ وهي المعرفة الحدسية، والمعرفة البرهانية، والمعرفة الحسية. وأكثر هذه المعارف يقينا هي المعرفة الحدسية، التي يستقبل فيها الذهن اتفاق أو اختلاف فكرتين دون أي فكرة أخرى. وعن طريقها نعرف أن اللون الأبيض ليس هو الأسود، وأن الدائرة ليست مثلثاً، وأن ثلاثة تساوي واحداً مضافاً إليه اثنين. وعندما لا يستطيع العقل أن يجمع بين فكرتين بصورة واضحة ولا تكفي للمقارنة بينهما بصورة مباشرة، فإنه يستطيع في الغالب أن يحدث تلك المقارنة عن طريق توسط أفكار أخرى؛ وتلك هي المعرفة البرهانية، التي تعتمد على براهين؛ وعلى الرغم من أنها ليست على هذا القدر من السهولة والوضوح، فقد تكون صحيحة تماماً إذاما تم التحقق من كل خطوة منفصلة عن طريق الحدس. ويكون مدى المعرفة الحدسية محدوداً بنطاق الأفكار التي نمتلكها، فهناك الكثير في الواقع مما لا يكون لدينا عنه فكرة على الإطلاق. والمعرفة البرهانية يقيدها عجزنا المستمر على إيجاد روابط منطقية بين الأفكار. ويتصور لوك منهجي الحدس والبرهان بنفس الطريقة التي يتصورها ديكارت واسبينوزا؛ غير أنه يقصر إمكان تطبيقهما على فهم الاتفاق والاختلاف في أفكارنا بعضها عن بعض. إن كلاً من ديكارت واسبينوزا لم يخبرانا عما إذا ما كانت أفكارنا تتفق مع العالم الخارجي أم لا.

غير أن، هذين النوعين من المعرفة يجعلان الاستدلال في الرياضيات والأخلاق مؤكداً، ويقدمان برهاناً على وجودنا ذاته. وموقف لوك هنا موقف قوي من حيث المبدأ. ففي هذين المجالين ينظر إلى الحقيقة على أنها تتضمن اتفاق الأفكار بعضها مع بعض، وليس مع حقيقة واقعية خارجية. ويتفق رياضيون كثيرون مع لوك في أن مشكلة الدقة في

مجالهم هي فحسب مشكلة التعريفات والاستدلال المتسق من هذه التعريفات. فمن تعريف المثلث في الهندسة الأقليدية، ينتج أن مجموع زواياه الثلاث يساوي زاويتين قائمتين؛ وبالتالي فإن أي موضوع قد يوجد في الطبيعة لا ينطبق عليه ذلك، لا يكون مثلثاً. ولذا فإن البرهان الرياضي صحيح بصورة مطلقة إذا كان متسقاً اتساقاً داخلياً. وعلى الرغم من أن المرء لا يقبل آراء لوك في الأخلاق بالتفصيل، فلا يزال هناك فلاسفة أخلاقيون قد يتعاطفون من حيث المبدأ مع نظرية مشروعية الأخلاق عند لوك. إنه من الممكن، كما يرى لوك، أن نصل بصورة حدسية إلى مبادىء أساسية يقينية للإلزام الخلقي الذي يمكن أن نستنبط منه نسقاً ما. ولا يهمنا إذا كان هناك شخص ما سوف ينفذ بالفعل كل مبادىء ذلك النسق في سلوكه؛ إذ ينبغي عليه أن يفعل ذلك إذا كان النسق ذاته مشروعاً أعني، إذا تم إقرار الحدوس بصورة صحيحة، وتم استنباط النتائج التي تلزم عنها بصورة متسقة. (والواقع أنه لم ينجح أي فيلسوف، في تقديم نسق برهاني للأخلاق لاقى قبولاً واسع النطاق).

ويعتقد لوك أننا نستطيع أن نعرف وجودنا الخاص معرفة حدسية. «أفلا يمكن أن يكون قولي أنني أفكر، وأبرهن، وأشعر باللذة والألم، أكثر وضوحاً بالنسبة ليَّ من وجودي الخاص؟ ولو أنني قمت بالشك في جميع الأشياء الأخرى، فإن الشك الخالص يجعلني أدرك وجودي الخاص، ولا أقبل أن أشك في ذلك»(٥). إن كل ما يريد لوك أن يفعله هنا هو أن يعيد حجة ديكارت «أنا أفكر، إذن أنا موجود».

ويستمد لوك الدرجة الثالثة من المعرفة، أي المعرفة الحسية، من أفكار بسيطة من الإحساس. وليست ثمة صعوبة جادة في التمييز بين أفكار الإحساس الحالي، وأفكار الذاكرة والخيال الباهتة؛ فالأولى سلبية، ويلازمها لذة أو ألم بصورة لا إرادية، ونحن نستطيع أن نتحقق منها ومن ذكرياتها عن طريق التجربة والملاحظة، ونستعين بشهادة الأشخاص الآخرين. وتؤكد لنا المعرفة الحسية أن عالماً خارجياً موجود، وأنه يحتوي على أشياء جزئية وصفات أولية تلازم الجواهر. ولسوء الطالع لا تقدم لنا طريقة لتعقب الارتباط بين الصفات الأولية والصفات الثانوية، ولا تقدم لنا الماهيات الحقيقية للجواهر التي تكون الحوامل المجهولة عللاً لكل منها. وإذا لم نعرف سوى الماهيات الحقيقية للحوامل بيقين حدسي، فإننا نستطيع أن نستنبط صفاتها بالدقة التي نستطيع أن ننتقل بها في الرياضيات، لكنا لا نستطيع، لأن الجزئيات التي تتكون منها المادة صغيرة للغاية بالنسبة لإدراكنا.

ومع ذلك، فإننا نستطيع على الأقل أن نُجمَّع ملاحظات، ونلاحظ الطرق التي تظهر لنا فيها الصفات الأولية على أنها مرتبطة باستمرار بجواهر، ولذلك نستطيع أن نتعلم التنبؤ بظهورها فى المستقبل بقدر من الترجيح كبر أو صغر. ويلخص لوك بعض المباديء لانتقاء فروض، وبعض المناهج لتقدير الاحتمالات. ولا يبدو أنه يأمل بالنظر إلى التحديدات الكبيرة لحواسنا في تقدم كبير في مجالات البحث التي لا تعرف فيها الجواهر الحقيقية، ويجب أن تحل الملاحظة المحضة محل البرهان الرياضي. وبينما يعجب لوك إعجاباً كبيراً بإنجازات أصدقائه من العلماء؛ أمثال نيوتن، بويل، وسدنام، وينظر بتواضع إلى عمله هو من حيث إنه فيلسوف، وأنه أقل أهمية إذا قارناه بإنجازات هؤلاء، فإنه لا يبدي الكثيرمن الثقة التي أبداها بيكون في تقدم العلم التجريبي في المستقبل.

ولابد لـ «لوك» أن يدهشه التقدم العظيم الذي حققته العلوم الطبيعية منذ عصره. ولو أنه كان حياً في يومنا الراهن، أتراه كان واقعياً متطرفاً، أتراه يتراجع عن قوله بأن الماهيات الحقيقية للجواهر لا يمكن معرفتها، ويُسلِّم بأنها قد انكشفت بصورة سريعة في الجزئيات، والذرات، والالكترونات، والبروتونات، والنيترونات، وجينات الفيزياء المعاصرة، والكيمياء، والبيولوجيا؟ أو أنه سيكون لا أدرياً من الناحية العلمية وينظر إلى جميع تلك الوحدات على أنها أوهام مفترضة، نافعة للوصف البشري وللإحصاء، لكنها مع ذلك ماهيات اسمية، وهل يزعم أن الماهيات الحقيقية للجواهر لم يمكن اكتشافها بعد؟ وفي كلتا الحالتين فإنه يستمر في الزعم بأن لا توجد طريقة نستطيع أن نفهم بها تأثير عمليات أذهاننا في أجسامنا، ولا توجد طريقة نستطيع أن نفهم عن طريقها كيف تثير أجسامنا أفكاراً على الرغم من أن العملتين تحدثان بصورة واضحة. وقد يكون على استعداد أن يُسلّم بأن فروضاً أكثر دقة من نظرية التأثير المتبادل التي قبلها من ديكارت قد تقدمت وتطورت، غير أنه يستطيع أن يزعم بتبرير ما أنه على الرغم من ذلك لم يصبح شيء معروفاً معرفة حقيقية بالنسبة لهذا الموضوع.

٧ ــ فلسفة الدين والأخلاق

يعتقد لوك، بوجه عام، أننا لا نعرف شيئاً عن الوجود الحقيقي إلا عن طريق الإحساس. ويستثنى من ذلك وجود الله، الذي يعتقد أنه يندرج تحت مجال المعرفة البرهانية المطلقة. ويقدم برهاناً مكوناً من قضايا عديدة، كل قضية منها تُعرف بصورة

حدسية، وإذا تجمعت فإنها تؤلف برهاناً. فالإنسان يعرف بصورة حدسية أنه موجود، ويعرف أيضاً أن العدم لا ينتج عنه شيء ما. وإنه لأمر واضح بذاته أيضاً أنه يوجد منذ الأزل باستمرار شيء (غير الإنسان الذي يوجد الآن بالتأكيد، قد نتج من عدم، أو نتج عن شيء نشأ أصلاً من العدم). ذلك الشيء الذي وجد منذ الأزل، لابد أن يكون قوياً، لأنه مصدر كل قوة؛ ولابد أن يكون أكثر معرفة أيضاً، لأنه لا يمكن تصور أن أي شيء بدون معرفة على الإطلاق يمكن أن ينتج الموجودات التي تعرف. ونتيجة لذلك، لابد أن يكون هناك موجود أزلي، وأكثر قوة، وأكثر معرفة، هذا الموجود هو الله.

ويعيد لوك صياغة جزء من حجته على نحو آخر. فيذهب إلى أنه أمر واضح بذاته أن شيئاً لابد أن يوجد منذ الأزل. وهذا الشيء لابد أن يكون عارفاً، أو غير عارف. ولا يمكن أن نتصور أن موجوداً غير عارف من أي نوع، مادة محضة أو حركة، يمكن أن ينتج فكراً. صحيح أننا لا نستطيع أن نفهم كيف يمكن للفكر أن يحدث حركات، ومع ذلك نعرف أن أفكارنا تجعل أيدينا تتحرك؛ فلو أننا تمكنا في الحال أن نفهم هذه الحقيقة التي لا يمكن إنكارها، فإنها ستكون خطوة أخرى لفهم الخلق. ولأننا لا نفهم العملية التي تقوم بها أذهاننا المتناهية، فليس من المستغرب أننا لا نستطيع «أن نفهم عمليات العقل اللامتناهي الأزلي، الذي خلق، وحكم، جميع الأشياء، والذي لا يمكن أن يتسع له رب السموات»[٦].

ولا يتسق لوك مع موقفه العام عندما يقول في البداية أن الحدس والبرهان لا يمكن أن يقدما لنا معرفة إلا عن الاتفاق والاختلاف في أفكارنا بعضها مع بعض، ثم ينتقل بعد ذلك عن طريق الحدس والبرهان إلى البرهنة على وجود الله، الذي يعتقد أنه لا يوجد كفكرة فحسب في عقلنا مثل الرياضيات والأخلاق، وإنما يوجد بوصفه موجوداً مستقلاً في الواقع الخارجي. ولا يمكن أن تقوم الحجج على وجود الله، في فلسفة لوك، بصورة ملائمة إلا على معرفة حسية ولا تقدم سوى ترجيح، غير أنها يمكن أن تقوم بذلك بصورة كبيرة، على الأقل. وللوك الفضل في وضع أصبعه على ما يزال بالنسبة لفلسفات الدين المتطورة في عصرنا حجة رئيسية على وجود الله، أعني أنه يصعب تصور الحياة والذهن على أنهما نشآ من مادة ميتة أو غير واعية أو من طاقة أكثر من النظر إلى الحياة والعقل على أنهما نتاجان لعقل خالق يعمل في الطبيعة.

على الرغم من أن لـوك يعـتـقد مـن الناحـيـة الظاهرية أنه من الممكـن تطوير نسق للأخلاق مستـقل من الناحية التجريبية عن اعـتبارات لاهوتية، فإن التأكيـد في الصفحات المتفرقة التي يشير فيها إلى الأخـلاق لاهوتي بصورة قاطعة وجازمة. فمن وجود الله الذي يمتلك قوة لامـتناهية، وخيـرية، وحكمة، ينتج أنه من واجب ومن مـصلحة البشـر طاعة أوامره. وفي حين أن الناس ليست لديهم أفكار فطرية، فـإن لديهم قلقاً فطرياً أو رغبة في أن يخبـروا اللذة ويتجنبوا الألـم في هذه الحياة وفي الحـياة الأخرى (ولوك فـيلسوف لذّي أناني أساساً). إن الأسـاس الحقيقي للأخـلاق هو «إرادة الله وقوته، الذي يرى الناس في الظلام، ويملك في يده الجـزاءات والعقـوبات، وهو قـوي بدرجة تكفي لمحـاسبـة المذنب الأكثـر تفـاخراً»[٧] ويمتلك الله عن طريق علاقـة لا تنفصل ومرتبطة تماماً فـضيلة فردية وسعادة عامـة، ومن مصلحة كل شخص أن يسلك طبقاً لهـا. وقد نظم الله المادة حتى إن الإنسان، الذي تحركه الرغبـة في اللذة، يضع من الناحية التجريبية مبـاديء أخلاقية. وقد أعطى الله الإنسان العـقل الذي يعرف به حقائق الأخلاق عن طريـق البرهان، وقد أوحى فضـلاً عن ذلك، بمباديء الأخلاق في الكتب المقـدسة. ولذلك، فإن التجـربة، والعقل، والوحي، تتجمع لكي تقيم الأخلاق على أساس راسخ[٨].

والإنسان مسـئول أمام الله وأمام أقرانه من الناحـية الأخلاقية عـن سلوكه. لأن عقله قادر على أن يفكرملياً في أي فكرة ونتـائج أي فعل، أوأن يرفض أن يفعل ذلك. والعقل حر باستمـرار في أن ينتقي ويختار بين بدائل ممكنة، وهو يفعل ذلك وفقـاً لرغبته الفطرية في اللذة وكراهـية الألم. إن الناس يحكمون بـاستمـرار على الخير (اللـذة) الراهن والشر بصورة صحيحة، لكنهم لا يمارسون باستمـرار حريتهم في التروي كثيراً بدرجة تكفي قبل الفعل لمعرفة ما الذي يمكن أن يجلبه من سـعادة على المدى الطويل. وحتى عندما يعرفون ذلك، تكون الرغـبات من أجل لذات عاجلة شـديدة للغاية في بعض الأحـيان، كـما في حالات السكيـر والمسرف. وعلى الرغم من أن مناقشـة لوك لمشكلة حرية الإرادة غامـضة أحياناً وربما مترددة، فإنه يجب أن يصنّف بوجه عام بوصفه فيلسوفاً لا حتمياً[٩].

ويؤكـد لوك، كمـا رأينا، في «مقـال في الفهم البـشري» أن وجود الله، ومـباديء الأخلاق يمكن أن نبرهن عليها عن طريق العقل البشري. ويقدم الوحي من الله في الكتب المقدسـة معرفة أبعـد، وهي «لا تناقض العقل»، ويمكن امتـحانها عن طريق المعـجزات. ويقبل لوك المعجزات الموجودة في الكتاب المقدس، لأنه على الرغم من أنها «فوق العقل»،

فإنها تخلو من الخُلف المنطقي، ولذلك فهي غير متناقضة. فلا شيء يمكن قبوله، في واقع الأمر، بناء على مزاعم الوحي يكون مناقضاً بصورة مباشرة للعقل الذي «يجب أن يكون حكمنا الأخير ومرشدنا في كل شيء»(١٠). ولأننا «لا نستطيع على الإطلاق أن نقبل حقيقة أي شيء يكون مناقضاً بصورة واضحة ومتميزة لمعرفتنا الواضحة والمتميزة»(١١)، فإنه يجب على الناس العقلاء أن يرفضوا الانكشافات المزعومة لضيقي العقل و«المتعصبين» الوهمية في القرن السابع عشر، على الرغم من أن لوك يعتقد أن أولئك الذين يدافعون عنها يجب أن يتسامحوا طالما أنها لا تسبب اضطرابات عامة.

ويدافع لوك في كتابه «معقولية المسيحية» عن الديانة المسيحية استناداً إلى معقوليتها الذاتية. لقد استعاد المسيح الخلود للبشرية بناء على ثلاثة شروط بسيطة فقط وهي: الإيمان به من حيث إنه المسيح، والتوبة، والصفح عن الآخرين. ويمكن لأي إنسان بسيط أن يفهم تلك المبادىء، وهي كلها أساسية للخلاص. وعندما يصبح الإنسان مقتنعاً بحقيقتها، فإن دراسة إضافية للإنجيل ستؤدي به إلى قبول الحقائق الأخرى التي يدرسها فيه. وبتلك الروح، كتب لوك تعليقاً على بعض من رسائل القديس بولس. يقول عن تلك الرسائل في موضع ما «لقد كتبت الرسائل في مناسبات عديدة، ومن يقرأها، ينبغي، ويجب عليه أن يلاحظ أن ما هو موجود فيها له في معظمه هدف... ويجب علينا ألا ننتقي ونختار... فهنا وهناك آية... إن الرسائل، معظمها، تعرض خيط الحجة... ولكي ننظر إلى النصوص على نحو ما هي عليه بحيث يكون لها مكان في تلك الرسائل، لابد من أن ننظر إليها في ضوئها الصحيح والمناسب، وإلى الطريقة التي نحصل بها على المعنى الحقيقي لها»(١٢).

ومن المحتمل أن ننظر إلى لوك اليوم على أنه مدافع حذر عن المسيحية التقليدية، لأننا نقارنه ببعض من أناس متأخرين في عصر التنوير، مثل المؤلهة. وعندما كتب، في العقد الأخير من القرن السابع عشر، كان يأخذ موقفاً متقدماً للغاية في رد ما هو جوهري في المسيحية إلى قضايا قليلة بسيطة، وفي رفض كل شيء في الدين يناقض العقل. ولا شك أنه فتح الطريق أمام مؤلهة القرن الثامن عشر، الذين ذهبوا أبعد مما ذهب إليه، ورفضوا كل ما لا يمكن البرهنة عليه عن طريق العقل، من حيث إنه مناقض له؛ ولذلك استبعدوا كل شيء يقوم على الوحي والمعجزات، وردوا الدين إلى ما يمكن إقامته على أسس عقلية خالصة. لقد كان لوك مبشراً دون أن يقصد بفولتير وشكاك آخرين وفلاسفة ماديين في القرن الثامن عشر.

ولأن الملامح الأساسية الحقيقية للمسيحية كما يرى لوك معقولة، ومفهومة بالنسبة للإنسان البسيط، فإنه يدافع عن الحرية بأسرها بناء على دعائم أساسية، يجمل من بينها بصورة واضحة مذهب التثليث وتعقيدات ميتافيزيقية أخرى لم يجدها في الإنجيل نفسه. وكتب لوك أربع «رسائل في التسامح» كبيرة الحجم. وتبدو الدولة أو الجمهورية له «مجتمعاً من أناس، لا تتكون إلا من أجل تدبير، وحماية مصالحهم المدنية الخاصة والعمل على ارتقائها، مثل الحياة، والحرية، والملكية». وعند تشكيل الحكومات المدنية، لا يضحي المواطنون بحقوقهم الدينية الفردية. «لأنه لا يمكن لأحد أن يتخلى تماماً عن الأهتمام بخلاصه الخاص، كما لا يستطيع أن يتركه بصورة عمياء لاختيار أي شخص آخر، سواء كان أميراً أم من الرعية؛ ليصف له ما ذا يعني الإيمان أو العبادة التي يعتنقها»(١٣). ويذهب لوك أبعد من اسبينوزا في الدفاع عن المواطنين، فهو لا يدافع فحسب عن حرية الفكر والكلام في مسائل الدين، بل يدافع أيضاً عن حرية العبادة العامة في كنائس من اختيارهم الخاص.

وتندرج التحفظات الوحيدة لاتمام التسامح الديني التي يعتقد لوك أنها ضرورية تحت عناوين ثلاثة. أولها، أنه لا يسمح بإكثار «الآراء التي تناقض المجتمع البشري، أو تلك التي تناقض القواعد الأخلاقية الضرورية لحفظ المجتمع المدني»(١٤). وثانيها أنه بطريقة ما ـ فهو لم يقل بصورة محددة كيف، بل من الناحية الظاهرية من حيث إنه ضروري من الناحية العملية لأمن الحكومة ـ يقيد أنشطة أولئك الذين يعتقدون أنه «لايجب حفظ العهد مع الزنادقة»، وأن «الملوك الذين يحرمون الناس من الكنيسة يضيعون ممالكهم». ويبدو أنه كان في ذهنه الكاثوليك الرومان، وخشى أنهم لا يبقون موالين لمواثيقهم الخاصة بالوفاء «لوليم وماري»، اللذين كانا ينظر إليهما على أنهما زنديقان حُرما من الكنيسة، وأنهما مشغولان بتدبير مكائد لإعادة آل ستيوارت. (قدمت أنشطة الكاثوليك الرومان المتمثلة في تمرد عام ١٧١٥ وعام ١٧٤٥ تبريراً لمخاوف لوك). أما الاستثناء الثالث فهو الملاحدة؛ «ويجب عدم التسامح مع هؤلاء على الإطلاق، فهم ينكرون وجود الله. إن الوعود، والمواثيق، التي تكون روابط للمجتمع البشري، لا يمكن أن تستحوذ على الملحد. والتخلي عن الله، حتى في التفكير، يؤدي إلى اضمحلال الجميع. وفضلاً عن ذلك أيضاً، فإن أولئك الذين يقوضون ويدمرون بإلحادهم كل دين، لا يكون لديهم إدعاء الدين، وعندئذ يعترضون على ميزة التسامح»(١٥). وينتج استبعاد الملحد من اعتقاد لوك أن الأخلاق تقوم

من الناحية المنطقية على وجود الله، وإنكار ذلك سيقوض جميع الإلزامات الخلقية والمدنية. ويحذر لوك، من ناحية أخرى، من اتهام أشخاص بالإلحاد لأن آراءهم الدينية تختلف عن آراء الكنيسة المعترف بها رسمياً[١٦]. وتبعاً لرأي لوك، فإنه ينبغي فيما يبدو الإقرار بالتسامح الكامل لليهود، والمسلمين، وكل الأشخاص الآخرين الذين يقبلون المباديء المشتركة للأخلاق، ويمكن أن يعتمد عليهم في أن يكونوا رعايا موالين لحكومة انجلترا الجديدة. لقد كان تأثير لوك كبيراً في تعليم الرأي العام في انجلترا تدعيم الحكومة في سياستها الخاصة بممارسة تسامح ديني أوسع من أي بلد أوربي آخر إبان فترة عصر التنوير.

٨ ـ الفلسفة السياسية

كُتبت «رسالتان في الحكومة المدنية»، كما يقول لوك في المقدمة «لكي ترسخ عرش ملكنا الحالي العظيم وليم، أي لكي تثبت حقه في رضا الشعب؛ ولأنه الحكومة الوحيدة من الحكومات المشروعة، فقد حاز على الرضا أكثر من أي أمير آخر في العالم المسيحي، ولكي نبرر للعالم موقف شعب انجلترا، الذي أنقذ حبه للحقوق العادلة والطبيعية، مع تصميمه على أن يحفظها، الأمة عندما كانت على حافة العبودية والدمار».

ويتصور لوك، مثل هوبز، تأسيس الدولة المدنية بأنه كان نتيجة لعقد اجتماعي، وأن حالة الطبيعة التي تسبقها هي حالة حرية كاملة ومساواة. ومع ذلك، فإنه لا يعتقد، مثل هوبز، أن حالة الطبيعة حالة تسيب. عرف الناس فيها أنه ينبغي على أي شخص ألا يؤذي شخصاً آخر في حياته، أو صحته، أو حريته، أو ممتلكاته. ويستشهد لوك، كدليل، بروايات الرحالة، ويستخدم على سبيل المماثلة المعرفة الضمنية والمعاهدات المؤقتة التي تبرمها الحكومات المستقلة بعضها مع بعض[١٧]. في حالة الطبيعة، التي لا توجد فيها سلطة معينة للانصاف وإرجاع الحقوق، يكون من حق وواجب كل إنسان أن يحمي نفسه بقدر ما يستطيع، وأن يوقع العقوبة على الأشرار. ويستشهد لوك بدليل آخر وهو ما تفعله الحكومات الحديثة عندما تعاقب أجنبياً من بلد آخر، ويعتقد أن الحكام المستبدين في الأرض حيثما لا يكون هناك دستور يمارسون باستمرار هذا الحق على رعاياهم، وكثيراً ما أسيء استخدامه إلى حد أن تكون رعاياهم أسوأ حالاً مما لو كانوا في حالة الطبيعة. وطالما

أنه لا يمكن، في حالة الطبيعة، إرجاع الحقوق إلا عن طريق القوة التي تمارس وفقاً لحكم الأفراد التعسفي عندما يشعرون بأن ثمة ضرراً لحق بهم، فإنه يكون هناك خطر مستمر من القتال، والحروب، والفوضى.

ولكي يتجنب الناس كل ذلك، ويحصلون على أمن أكبر، يشكلون عن طريق عقود إرادية جماعات سياسية، ثم تنشيء الجماعات بعد ذلك حكومات. وعند إبرام عقد اجتماعي، ينقل كل فرد قوته، لا إلى الملك (كما افترض هوبز أن ذلك صحيح بالنسبة لانجلترا)، بل إلى الجماعة، لكي يصبح قرار الجماعة بعد ذلك قانوناً. ولأن إيجاد صورة معينة من الحكومة عن طريق جماعة يتبع التنظيم السابق للجماعة نفسها، فمن الممكن بالنسبة لجماعة أن تغير الحكومة دون أن تحل نفسها. وبدت ثورة ١٦٨٨، بدون شك، «للوك» ولقرائه دليلاً على ذلك، إذ تم طرد ملك ثم اعتلى العرش ملك آخر بارتباك قليل للغاية في البلد. واختلفت الوقائع تماماً عما كانت عليه أثناء سقوط حكم شارل الأول، عندما استنتج هوبز أن ثمة تغيراً ثورياً لشكل الحكومة استلزم بالضرورة العودة إلى فوضى نظام الطبيعة.

وفي ظل العيش في عصر تجاري، والكتابة دفاعاً عن ثورة كان هدفها أن تحمي حقوق رجال الأعمال وأصحاب الأملاك الآخرين ضد التدخل الملكي، اعتقد لوك أن الحقوق الطبيعية الرئيسية التي يحافظ عليها المجتمع وتبرر مخالفتها عن طريق الحكومة قيام ثورة، هي حق الحياة، والحرية والملكية، التى تعد حقوقًا ضرورية لاستمرار الحياة العادية. ومن أجل تحقيق الأمن للناس، يجب تقسيم قوى الحكم إلى قوة تشريعية، وقوة تنفيذية، وإذا نشأت منازعات بين القوتين، يكون لدى الشعب، الذي يكون وكيلاً عن القوتين، الحق في أن يتخذ القرار النهائي. وإذا رفضت الحكومة أن تستجيب لرغبات الشعب، يكون للشعب، بعد أن احتج من قبل دون فائدة بكل طريقة سلمية ممكنة، أن يلجأ إلى القوة، و«يلجأ إلى السماء» لكي تكفل عدالة قضيتهم.

وقد تم صياغة إعلان الاستقلال الأمريكي عام ١٧٧٦ وفقاً لفلسفة لوك. ففي هذا الإعلان يروي أهل المستعمرات الثائرون انتهاكات متكررة لحقوقهم الطبيعية ارتكبتها حكومة انجلترا، التي احتجوا ضدها دون جدوى، وأعلنوا أنهم مضطرون الآن إلى الاستعانة بقوة السلاح وتأسيس حكومة مستقلة. إنهم يلجأون إلى السماء يطلبون رضا عالم منصف. ويكشف الدستور الأمريكي عام ١٧٨٧ أيضاً عن تأثير لوك. فهو ميثاق الشعب، وهو

يعهد بسلطات محدودة إلى الحكومة الفيدرالية، وفصل بوضوح السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية بعضها عن بعض. ونتيجة لتأثير مونتسكيو، الذي أعتقد أن فلسفته السياسية تطوير لفلسفة لوك في هذا الموضوع بالتفصيل، استقلت السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ويؤسس لوك أصل حقوق الملكية في استغلال الأرض لأول مرة وهو استغلال ممزوج بالعمل. ففي الحالات البدائية، عندما كانت هناك أرض وفيرة، اكتسب الإنسان الذي يحوط قطعة من الأرض بسور ويزرعها حقاً أخلاقياً في الأرض وأيضاً في إنتاجها. (كانت القوانين الأمريكية المحلية، التي اكتسب وفقاً لها كثير من المواطنين حقوقاً في ملكية الأرض التي شغلوها واستصلحوها، تطبيقاً لنظرية لوك). ويلاحظ لوك أنه باختراع النقود، أصبح الناس قادرين على تجميع الثروة التي لم يكونوا في حاجة إلى استهلاكها بصورة مباشرة. لقد كان لوك واحداً من رواد علم الاقتصاد السياسي، وكتب رسالة عن نتائج تخفيض الربح ورفع قيمة المال. وقد أدى رأيه الذي يقول أن رأس المال نتاج العمل، إلى نظريات اجتماعية في القرن التاسع عشر لم يكن لوك يستحسنها على الإطلاق.

٩ ــ فلسفة التربية

نشر لوك، الذي علم أولاداً كثيرين بنجاح ملحوظ، في كتابه «بعض الأفكار في التربية» مع إضافات سلسلة من الخطابات كتبها سابقاً إلى صديق سأله عن نصيحة تخص أفضل طريقة لتربية ابنه الصغير. وقد جذب الكتاب الانتباه بصورة كبيرة، ونفدت منه طبعات عديدة إبان حياة لوك، وظل واحداً من أعظم الكتب التربوية. يبدأ لوك بقوله: «العقل السليم في الجسم السليم هو وصف مختصر، لكنه كامل للدولة السعيدة في هذا العالم». ومن خبرته الطبية والتربوية يقدم تعليمات مفصلة عن التغذية، والملبس، والتدريب، التي ينظر إليها كثيرون على أنها مفيدة باستمرار لتربية الأطفال الأصحاء، وربما لا يزال ينظر إلى بعضها على أنها نصيحة جيدة.

ويكتب في بعض الفقرات أشبه بعالم نفسي سلوكي حديث يقول: «إن عقل الطفل مثل قطعة من العجين؛ إنه لا يكون مدفوعاً إلا برغبة فطرية في اللذة وكراهية الألم، ويمكن للآباء والمعلمين أن يشكلوا العادات كما شاءوا». ويصر في بعض المواضع على أنه لابد أن تكون هناك رعاية تامة لقدرات الطفل واهتماماته، وعمل المربي هو أن يعمل على تنمية تلك القدرات والاهتمامات بطريقة طبيعية ودقيقة، مع عناية خاصة بشخصية الطفل.

والأهداف الأساسية في التربية هي الفضيلة، والحكمة، والتربية، والتعليم. فالفضيلة ذات أهمية أساسية؛ وكما يمكن للمرء أن يتوقع من آراء لوك في الأخلاق، فإن أول شيء يجب فعله هو أن يبعث في الطفل حب الله وتبجيله، ويعلمه الصلاة. ويجب حمايته من قصص الأشباح، والأرواح، والعفاريت (التي كثيراً ما تسبب رعباً للأطفال). ويجب أن يوجه إلى تكوين عادة قول الصدق باستمرار في كل مناسبة. وتأتي الحكمة مع سنوات النضج، غير أنه يمكن تعليم الطفل مواجهة الحقائق، والتفكير المستقيم، وعدم الاقتناع حتى يحصل على تفسيرات صحيحة للأشياء التي يكون في إمكانه فهمها. والمبدأ الجوهري الذي يكون أساساً للتربية هو «عدم النظر بمهانة واحتقار إلى ذواتنا، وعدم النظر بمهانة واحتقار إلى الآخرين». أما التعليم فلابد أن يكون مفيداً للطفل النامي. لابد أن تختلط دراساته بألعابه. ولابد من إعطائه فرصة لأن يصنع ألعاباً لنفسه، وأن يتعلم عن طريق الفعل والممارسة By doing. ولابد من اكتساب لغات أجنبية بقدر الإمكان عن طريق المحادثة بدلاً من حفظ قواعد النحو. وإذا أحدثت له القراءة متعة وسروراً، فإن الطفل يستمر في الدراسة، ويصبح إنساناً مثقفاً عندما يكبر، لكن إذا بدت القراءة له مهمة كريهة، فإنه لن يتذوقها فيما بعد.

ويجب على الآباء أن يكونوا حازمين في تأكيد سلطتهم عندما يكون الأطفال صغاراً، لكن عليهم أن لا يستخدموا العقوبات البدنية إلا بأقل قدر ممكن. فمن الأفضل حث الأطفال عن طريق ترغيبهم في التقدير والخوف من أن يلحق بهم خزي، فذلك أفضل من أي نوع من أنواع الجزاءات أو العقوبات. ومن الواضح أن ذلك يعني عند لوك أنه يجب توجيه الطفل إلى تقدير ما يحتاج إلى تعلمه لكي يحترم ذاته ويحترمه الآخرون. وعندما يكبر الأطفال، يجب أن يكونوا موضع ثقة من جانب آبائهم، ويناقشوا مشكلاتهم معهم، ويشجعونهم على تقديم اقتراحات تخص ما يجب عليهم أن يفعلوه. وبتلك الطريقة تُسد الفجوة بين الأجيال إلى حد كبير، ويظل الآباء والأطفال أصدقاء طالما بقوا أحياء.

ويؤكد لوك في كتابه «عمل العقل» أهمية التكوين المبكر لعادات التفكير السليمة. ويجب ألا نندهش من أن الناس كانوا عبيداً للأهواء في العصر الوسيط، حتى إنهم قفزوا باستمرار إلى نتائج، دون تمييز، في الغالب، بين رغباتهم وأوهامهم والحقائق الفعلية. «لقد اعتادت قلّة من الناس منذ صغرهم على البرهان الدقيق، وعلى تعقب اعتماد أي حقيقة، في سلسلة طويلة من النتائج، إلى مبادىء بعيدة، وملاحظة ارتباطها، وأن الذي

لم يتعود على ذلك الاستـخدام للعقل عن طريق ممارسة مستمـرة، فلا عجب أنه، عندما يتقـدم في العمر، لن يسـتطيع أن يطوع عقله على استـخدامه، مـثل الذي لا يستطيع أن ينقش أو يصمم، أو يرقص على الحبال، أو يكتب بخط واضح، لا يمكنه مطلقاً أن يمارس أياً منها». والرياضيـات موضوع مفيد بصـفة خاصة لتعليم الشبـاب كيف يفكرون بصورة متسقة. ويعهد لوك إلى الديـن واللاهوت تحقيق هذا الغرض أيضاً. ومن المهم فهم المعنى الصحيح للكلمات لكي تكون هناك قدرة على الكلام، والقـراءة، والكتابة بصورة معقولة ومفهومة. وكثيراً ما يُصنَّف لوك، بوصفه واحداً من المناصرين للتربية بوصفها علماً صورياً خالصاً. ولا يعقل أن يكون ذلك صحيحاً، لأنه لم يوافق بشدة على التدريب الصوري في علم النحو والمنـطق الذي كان الاهتمـام موجهـاً إليه بصورة أسـاسية في أيام دراسـته في «وسمنستـر» وفي سنوات الجامعة في أكسـفورد. ويبدو من المعقول أن نفتـرض أن ما كان يدور بخلده هو بدقة نوع التدريب الذي يرغب فيه اليوم تقريباً، كل مدرس في كلية حرة، ويتمنى أن يتلقاه تلامـيذه: أعني أن يفكروا بصورة متسـقة، وأن يقرأوا في كل شيء وبلا تمييز على أن يفصـلوا ما هو جوهري عما لا صلة له بالموضوع في أي مـجال قد يعكفون عليه. وربما يكون ذلك هو ما يعنيه لوك بصورة أساسية بالحكمة» و«بعمل العقل».

References

Life:

H. R. Fox Bourne, The Life of John Locke (2 Vols.).

T. Fowler, Locke (a short biography).

Works :

Complete Works; the most commonly available edition was published from 1822 - 24.

Essay, many editions; best is that edited by A. C. Fraser.

Selections, edited by S. P. Lamprecht (Scribners).

Selections, edited by M. W. Calkins (Open Court).

Locke's Philosophical Works (Chiefly Essay and Conduct of the Understanding) *Bohnlibrary.*

Thoughts Concerning Education (Various popular editions).

Expositions and Criticisms:

(Popular)

Bennett, Locke, Berkeley and Hume.

M.W. Calkins, Persistent Problems of Philosophy.

(Semi-popular)

R.J. Aaron, John Locke (also contains brief biography).

(Technical)

T. H. Green, Introduction to Hume (Published in the Green and Grose edition of Hume's Treatise; also in T. H. Green's Philosophical Works, Vol. I).

Armando Carlini, La Filosofia di G. Locke.

باركلي

١ ـ حياته

التحق جورج باركلي Berkeley (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣)، وهو إيرلندي من نسل انجليزي، بكلية ترنتي Trinity college في «دبلن» في سن السادسة عشرة من عمره، حيث كان ذا سيرة لامعة، كتلميذ في البداية، وكمعلم فيما بعد، وحيث نال في الوقت المناسب درجات كهنوتية من كنيسة إيرلندا الأسقفية البروتستانتية[١]. وقد جعله عقله الحاد، وخياله الجريء، وشخصيته المحبوبة قائداً بين شباب الكلية، الذين يبدو أنه نظمّهم في جمعية لمناقشة موضوعات فلسفية وعلمية وموضوعات أخرى. ولقد حركت الفلسفات الجديدة، وهي فلسفة لوك، وديكارت ومالبرانش، وعلم نيوتن رجال كلية ترنتي لكي يفكروا، وسبب مذهب الطبيعيين المؤلهة Deism عند تولاند Tloand، وهو إيرلندي أراد أن يستعبد المعجزات وكل ما اعتقد أنه غامض من المسيحية، اضطراباً جليل الشأن بينهم. أصبح الشاب باركلي مدافعاً متحمساً عن الإيمان، ونشر «رسالته في مبادىء المعرفة البشرية» عام ١٧١٠، وكتاباً آخر جعله مشهوراً بصورة كبيرة وهو «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس» عام ١٧١٣ . وظهرت فلسفة هذين العملين أكثر مفارقة مما تظهر عليه اليوم، كما أثار انتقادات كثيرة. فقد نظر إليهما البعض على أنهما كتابات صارمة في تدعيمها للمسيحية والمذهب البروتستانتي المعتدل. ولقد كان لباركلي، فضلاً عن ذلك، إجابات جاهزة على كل الاعتراضات. وسرعان ما اكتسب سمعة عامة طيبة وبعض الأنصار.

وعندما زار لندن عام ١٧١٣، كان له تأثير جيد في رجالات الأدب الكبار في عصره من أمثال: سويفت، واستيل، وأديسون، وبوب، بالإضافة إلى الحلقة العقلية لأميرة ويلز الشابة المتألقة التي أصبحت فيما بعد الملكة كارولين، زوجة جورج الثاني). وبعد أن قضى بعض السنوات في ترحال خارج البلاد، عاد إلى انجلترا ممتلئاً بالحماس لإمكان عالم جديد في المستقبل، وكتب القصيدة التي تحتوي على البيت الذي كثيراً ما يتم اقتباسه وهو «وتشق الإمبراطورية طريقها نحو الغرب»، واستطاع اقناع البرلمان بالفعل على أن يوافق بالتصويت

على إعطائه منحة قدرهاعشرون ألف جنيه استرليني لإنشاء كلية جديدة في «جزر برمودة» Bermudas يقوم فيها القساوسة بتعليم المستوطنين الإنجيل، وتعليم الهنود وجعلهم أناساً متحضرين. وقد اقتنع بحماس شديد بمشروعه الخيري حتى إنه ترك وظيفته كرئيس كتدرائية في دري Derry بمعاش يقدر بألف وخمسمائة جنيه استرليني في السنة، لكي يصبح عميداً للكلية المقترحة بمعاش يقدر بحوالي مائة جنيه في السنة، على الرغم من أنه لم يكن يملك سوى موارد ضئيلة، وتزوج زوجة شابة يقول عنها: «لقد اخترتها لصفات عقلها ولميلها غير المتكلف إلى الكتب. لقد كانت سعيدة للغاية لأن تعيش حياة الفلاحة البسيطة، وترتدي ملابس تقوم هي بغزلها على منوالها».

ولما كانت إيرلندا لم تستفد عملياً من المشروع الذي اقترحه، وهو إنشاء كلية جديدة في جزر برمودة، فإنه لم يؤجل سفره حتى يحصل بالفعل على المال، بل أبحر، لا إلى برمودة، وإنما إلى «رود ايلند» Rode Islandعن طريق فرجينيا، حيث أقام لمدة ثلاث سنوات، منتظراً أن يأتي إليه المال. ولقد استقبل استقبالاً حسناً في أمريكا، وكسب أنصاراً لفلسفته من بين القساوسة وأساتذة الجامعة. وكتب باركلي أوصافاً بليغة لأنواع الجمال الطبيعي في انجلترا الجديدة، نشرت فيما بعد في كتابه «ألسفرون» Alciphron(٢). ونتيجة لسفره إلى الخارج، وعدم قدرته على أن يمضي في تنفيذ مسعاه الشخصي، أصبح بعض الإنجليز العقلاء يشكون في إمكان تنفيذ مشروعه التعليمي من الناحية العملية. ولقد أخر رئيس الوزراء الحذر، سير روبرت والبول، دفع المنحة، واضطر أصدقاء باركلي في نهاية الأمر إلى إبلاغه أن المال لن يُدفع أبداً.

ومنح باركلي مكتبته لكلية ييل Yale، وعاد إلى انجلترا حزيناً كسير القلب. وقَبِلَ وظيفة متواضعة هي أن يكون أسقفاً في «كلوين» في جنوب إيرلندا، حيث عاش حياة منعزلة، ورفض قبول وظائف أفضل، وحاول أن يحسن الظروف الاقتصادية البائسة للفلاحين، وشغل نفسه بدراسات أكاديمية، فنشر كتباً ومقالات من حين لآخر. وعرف عندما كان في أمريكا أن أهالي المستعمرات كانوا يستخدمون ماء القطران، وهو علاج من أصل هندي، كوقاية من مرض الجدري. وعندما كان هناك وباء خطير في«كولين»، استخدم هذا العلاج معتقداً أن له نتائج مفيدة. وبدأ يؤمن بأن ماء القطران دواء منشط يساعد قوى الجسم الحيوية بوجه عام. وفي هذه الفترة، أزعج العالم بكتاب عنوانه «الحلقات»: سلسلة من التأملات الفلسفية والمباحث حول فوائد ماء القطران وغير ذلك من

المسائل التي يتصل بعضها بالبعض الآخر». ويعتقد بعض المعجبين أن هذا الكتاب يحتوي على أعمق استبصارات له في الميتافيـزيقا؛ في حين أن البعض الآخر لا يعتقد ذلك. وكان الجمهور في ذلك الوقت أقل تأثراً بالنظريات الميتافيزيقية للكتاب من الفوائد الطبية المزعومة لماء القطران. وأصبح ذلك، لمدة مـن الزمن، الدواء الشعبي لجميع المرضى. وقد اعتـقد «هنري فيلدنج»، وهو يحتضر من مرض الاستسـقاء، أنه استفاد منه إلى حد ما، وقال في المدخل إلى «مذكـراته اليومـية عن رحلة إلى لشـبونه» أنه «ربما قد يـكون من الصواب أن نقول ليس هناك مفكر حديث قد أسهم على هذا النحو في أن يجـعل مهارته الطبية مفيدة للجمهور» مثلما فعل باركلي في«اكتـشافه لفوائد ماء القطران». (لقد كان باركلي وفيلدنج مخطئين، ولم يدم ماء القطران لفترة طويلة ذا نتائج كثيرة في الممارسة الطبية).

وعندما بدأت صحة باركلي في التدهور، أعلن أنه يرغب في قضاء أيامه الأخيرة في أكسفورد. ولذلك أرسل خطاب استقالة من عمله في الأسقفيـة، غير أن جورج الثاني، الذي تذكر باركلي الشاب وما له من أفـضال على الملكة المرحومة (التي توفت الآن) رفض بأن يسمح له بأن يفقد منصبه في الأسقفـية، لكن سمح له بأن ينتقل إلى أكسفورد، على أن يقوم شخص آخـر بواجبات أسقـفية «كولين» غيـر المهمة، حيث لا يوجـد سوى عدد ضئيل من المقيمـين البروتستانت. وبعد وصول باركلي إلى أكسفـورد، بشهور قليلة، كان يجلس ذات يوم بعـد الظهر يتناول الشـاي، ويستـمع إلى زوجتـه وهي تقرأ من الفـصل الخامس عشر من رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثوس توقف قلبه عن النبض، وعندما قدمت له ابنته كوباً آخر من الشاي، اكتشفت أنه مات.

٢ ــ رفض الأفكـار المجردة

يبدأ باركلي، شأنه شأن الفلاسـفة المحدثين السابقين، كتابه «مبادىء المعرفـة البشرية» بإزالة ما يعـتقد أنه فروض الماضي الزائفة. لـقد تخلص لوك من الأفكار الفطرية. ورفض باركلي، دافعاً المذهب التجـريبي إلى أبعد مما فعل لوك، الأفكار المجـردة. وبينمـا أصر لوك، في الواقع، على أن كل ما يوجـد هو الأشياء الجـزئية، فإنه اعتـقد مع ذلك أن من الممكن عن طريق مقارنة هذه الأشـياء بعضها ببعض أن نجـرد خصائص مشتركـة ونعطيها أسماء مثل «الامتداد» و«اللون» و«الحركة» و«الإنسان» و«الحيوان»، كما أكد فكرة «الحامل» المجردة، التي تبقى فـيها صفات الموضوعات المـادية، على الرغم من أنه اعترف بأنه ليس

لدينا تجربة مباشرة بهذا الحامل، وأننا لا نستطيع أن نكتشف طبيعته الحقيقية أو العلاقة التي توجد بينه وبين الأفكار في تجربتنا التي نربطها به. ويصر باركلي على أننا لا نخبر على الإطلاق أي أفكار مجردة، وأن الكلمات التي نفترض أنها تدل عليها ليست سوى أسماء. ولا شيءِ سوى أسماء؛ فليس هناك شيء في الواقع أياً كان يناظر أي فكرة منها.

إننا لا ندرك حسياً «المكان» أو «الامتداد» العاري على الإطلاق ذلك الذي لا يكون خطاً، ولا سطحاً، ولا يكون جامداً؛ وليس في استطاعتنا أن نكوّن أي فكرة عن أي شيء من هذا النوع. ومن المستحيل أن نكوّن فكرة عن مثلث لا هو قائم الزاوية، ولا منفرج الزاوية، ولا يكون متساوي الأضلاع، ولا متساوي الساقين، ولا مختلف الأضلاع، وإنما فكرة المثلث التي تدل على كل ذلك وليس على واحد منها». صحيح أنه يمكن في الهندسة رسم شكل لمثلث معين، في حين أن التعريف الذي نستخدمه وهو «سطح مستو محاط بثلاث زوايا مستقيمة» يتجاهل الخصائص النوعية للمثلث المعين الموجود أمامنا، حتى إن القضية المبرهن عليها تنطبق على كل المثلثات أياً كانت، ولكن ذلك لا يعني أن لدينا بالفعل فكرة مجردة عن «المثلث» بوجه عام. ومن المستحيل أن نكوّن فكرة مجردة عن «اللون» بوجه عام، لا يكون أحمر، ولا أصفر، ولا أبيض، ولا أي لون آخر محدد. ولا يمكننا أن نكوّن فكرة مجردة عن «الإنسان» بوجه عام، لأن لكل إنسان لوناً محدداً وطولاً محدداً. ولا يمكننا أيضاً أن نكوّن حتى فكرة أكثر تجريداً عن «الحيوان»، عن طريق الخصائص المكونة «للجسم»، و«الحياة» و«الاستشعار»، والحركة الذاتية، بدون أن يكون جسمه ذا شكل معين أو هيئة معينة، بدون أن يغطي جسمه شعر أو ريش أو حراشف، أو لا يغطي جسمه شيء، ولا يكون له أي نوع معين من الحركة الذاتية، مثل المشي أو الطيران، أو الزحف.

ونتيجة لتمسك باركلي تمسكاً شديداً بالمذهب التجريبي القائل بأن كل المعرفة تأتي من أفكار بسيطة عن إحساس وتفكير، فقد اعتقد أنه من المستحيل الوصول إلى أي فكرة مجردة تظهر في أي منهما، وأن أي كلمة نستخدمها لتدل على خصائص مشتركة لموضوعات معينة من موضوعات تجربتنا، لا يمكن أن تكون سوى اسم، وأنها لا يمكن أن تصف أي حقيقة واقعية. وذلك هو المذهب الأسمي: الذي يذهب إلى أن الأفكار المجردة أو الكليات هي أسماء محض.

إن استخدام الكلمات التي لا يناظرها أي شيء في التجربة الفعلية جعل تفكير

الفلاسفة السابقين غامضاً مظلماً، لأنهم خلطوا كلمات محضة بحقائق فعلية، ولذلك أحدثوا اضطراباً، ثم اشتكوا من أنهم لا يستطيعون الرؤية. ويرى باركلي أن العلاج هو الانتباه إلى أفكار تُخبر بالفعل، وأن نبتعد بقدر المستطاع عن التفكير في الكلمات التي تستخدم للدلالة عليها. «إننا لا نحتاج إلا إلى إسدال ستار الكلمات، لا نحتاج إلا إلى معاينة شجرة المعرفة الأكثر إنصافاً، التي تكون ثمارها ممتازة، وفي متناولنا». ولا يمكن لأحد أن «يقع في خطأ عن طريق النظر في أفكاره العارية والبادية للعيان».

ويتفق كثيرمن السيكولوجيين الاستبطانيين مع باركلي في أنه يستحيل علينا تكوين صورة image، أو صورة عقلية، عن «مثلث» أو «إنسان» بوجه عام دون أن نجعلها معينة، في حين أن آخرين يعتقدون أنه يمكن تكوين صور نوعية (أي عن النوع) تكون غامضة في تفصيلاتها. وأياً ما كان الأمر، فإن الفلاسفة العقليين يصرون على أنه يمكن أن يكون لصورة ما معنى أكثر عمومية من الصورة نفسها، وبالتالي، فإن باركلي مخطيء في افتراضه أن ما يصدق على نحو ممكن على الصور لابد أن يصدق على الأفكار أو المعاني التي تدل عليها. والواقع أن باركلي نفسه ـ فيما يبدو ـ يسلم بذلك في حالة المثلثات عندما يسلم بأنه يمكن فهم النظريات الهندسية ذات التطبيق العام والبرهنة عليها، على الرغم من أنه لا يمكن توضيحها إلا عن طريق رسوم بيانية يجب أن تكون محددة. ولابد أن يتفق كل إنسان مع باركلي في قوله بأن الأفكار يجب ألا تختلط بالكلمات التي نستخدمها للدلالة عليها ـ أعني أنه يجب تركيز الانتباه على الأفكار، ولقد مارس باركلي ممارسة جيدة ما بشر به، حتى أصبحت كتاباته المبكرة المنشورة، يمكن أن تعد، باستثناء كتابات هوبز، الكتابات الفلسفية الأشد وضوحاً التي ظهرت في اللغة الإنجليزية على الإطلاق.

٣ ـ «الذهنية» أو مذهب الذهن

افتتح اعتراض باركلي على الأفكار المجردة طريقاً لعرض موقفه هو الخاص والدفاع عنه. ويمكن أن نبين ذلك باختصار: نحن نعرف الواقع بأسره من خلال التجربة، أعني عن طريق الإحساس والتفكير. فأي شيء موجود إما أن يُدرِك ـ أي يكون فكرة، يكون ذهناً يدرك أفكاراً. فليس هناك شيء يوجد في الواقع كمادة. وغالباً ما يُصنف هذا الموقف بوصفه صورة من صور المذهب المثالي التجريبي، أو المذهب المثالي الشخصي، أو المذهب

المثالي الذاتي. وهذه المصطلحات جميعاً أقل اتساعاً، وتحتوي على وجهات نظر تختلف بقدر كبير عن وجهة نظر باركلي في بعض النواحي. وأفضل تسمية لمذهب باركلي هي «مذهب الذهن» Mentalism، مع إنها ليست تسمية متداولة كثيراً؛ لأن باركلي يزعم أن كل ما هو حقيقي يكون ذهنياً ـ أي أذهاناً ومضامينها.

ولدى باركلي حجج معقولة على هذا الموقف. أقنع بها الكثير من معاصريه، واستمر مذهب الذهن، حتى جمع له عدداً ملحوظاً من المؤيدين في كل جيل من الأجيال التالية حتى عصرنا الراهن، على الرغم من أنصار مذهب الذهن كانوا باستمرار أقلية. ولقد كانت حجج باركلي واضحة ومفحمة، وليس من السهل دحضها. ونحن ننصح القارىء الذي يتعرف على باركلي لأول مرة بأن يتبع العرض بدقة، ولا يحاول أن يثير اعتراضات خاصة به حتى يتأكد من أنه يفهم ما يقصده. ومن المستحيل أن نرى أين يكون مخطئاً ـ ولا يعتقد أحد اليوم أنه مخطئ تماماً ـ حتى نفهم حججه، التي هي، مع ذلك، بسيطة تماماً.

يقول باركلي «وجود الشيء هو أن يكون مدركاً»، esse est percipi، في جميع الحالات إلا عندما يكون «الوجود هو الإدراك» esse est percipere. خذ أي موضوع جزئي يوجد أمامك في مجال الإدراك الحسي، وليكن هذا الموضوع تفاحة. تجد أن هذا الموضوع مكون من لون معين، ورائحة، وشكل، وهيئة، وصفات محسوسة أخرى، تلاحظ أنها متلازمة معاً. والشيء نفسه يصدق على مجموعة أخرى من أفكار، تشكل كل منها على حدة حجراً، أو شجرة، أو كتاباً؛ وقد تثير فيك تلك الأفكار مشاعر سارة أو مستهجنة، وتثير انفعال الحب، أو الكراهية، أو الفرح، أو الحزن، وهكذا.. إن كل ما تعيه عندما تدرك أي موضوع مادي مزعوم، هو تجمع من صفات محسوسة بالإضافة إلى وعيك بوجودك الخاص بوصفه شيئاً متميزاً تماماً عن إدراكاتك. إنك لا تعي أي حامل مادي تلازمه صفات محسوسة؛ لأن هذه الصفات ليس لها وجود إلا في ذهنك الخاص أو في أذهان أرواح أخرى.

ويرفض باركلي، بناء على ذلك، تمييز لوك بين الصفات الأولية والصفات الثانوية. فالامتداد والحركة هما بالتالي فكرتان مجردتان، بيَّن استحالتهما من قبل؛ إذ أن نفس الحجج التي قدمها للبرهنة على أن الألوان، والطعوم، ودرجات الحرارة، لا توجد إلا في الذهن، يمكن أن تُقدم ضد الامتداد، والشكل، والحركة؛ إذ أن أفكارنا عنها تختلف طبقاً لبعدنا عنها. إن العدد يعتمد على فهم الناس؛ ونفس الامتداد يكون واحداً، أو ثلاثة، أو

ستة وثلاثين، عندما نتصور أنه ياردة، أو قدم، أو بوصات؛ ومن الغريب أن نتصور كيف يعطي أي شخص عدداً وجوداً مطلقاً خارج الذهن. فالذهن لا يمكنه أن يوجد وحدة بذاتها؛ لأنها فكرة مجردة فقط (يمكنك أن ترى «تفاحة واحدة»، لكنك لا ترى «واحداً» بمعزل عن كل موضوع).

وإذا كان هناك دليل على وجود الأجسام الخارجية خارج الذهن، فإنه لابد أن يكون إما عن طريق الإحساس أو عن طريق العقل. ولا يمكن للإحساس أن يقدم هذا البرهان بالتأكيد؛ لأن حواسنا لا تقدم لنا سوى إحساسات؛ إنها لا تكشف لنا عن وجود أشياء غير مدركة بدون الذهن الذي يشبه أو لا يشبه ما ندركه ولا يقدم لنا العقل أي أساس للاعتقاد في وجود الأجسام بدون الذهن؛ وحتى الذين يعتقدون في الأجسام المادية يعترفون بأنهم عاجزون عن تفسير بأية طريقة يمكن أن تؤثر تلك الموضوعات على الذهن وتطبع أفكاراً عليه. وإذا كانت هناك أجسام خارجية، فمن المستحيل أن نعرفها، وإذا لم تكن هناك أجسام خارجية، تكون لدينا نفس الأسباب للاعتقاد بأن ما يكون هو ما نمتلكه الآن. إنك تقول أنه لا شيء أسهل من أن تتخيل أن هناك أشجاراً في الحديقة، أو كتباً في المكتبة بدون أن يكون هناك أي شخص يدركها، لكنك عندما تفعل ذلك، فإنك تتخيلها وتكون موجودة في ذهنك؛ لأنك لا تستطيع أن تتصور وجود أي شيء بدون كونه موجوداً في ذهنك عندما تفعل ذلك. إن الوجود المطلق لأشياء لا يمكن تصورها بعيداً عن ذهن يفكر فيها هو كلمات بدون أي معنى.

ومن ناحية ثالثة، في دحض لوك، «لا تكون كل أفكارنا، وإحساساتنا، أو الأشياء التي ندركها، بأي أسماء قد تتميز بها، فعالة بوضوح؛ لأنها لا تتضمن بداخلها شيئاً من القوة أو الفاعلية. ولذلك لا يمكن لفكرة ما أو موضوع من موضوعات الفكر أن ينتج أو يصنع أي تغيير في موضوع آخر. ولذلك يصر باركلي على أن كل الأفكار التي نعزوها إلى العالم الخارجي هي أفكار سلبية خالصة؛ فمن المستحيل بالنسبة لأي فكرة أن تفعل شيئاً أو أن تكون سبب أي شيء. ومذهب سلبية الأفكار هذا عن العالم الخارجي هو خاصية هامة لفلسفة باركلي. وينتج عنه نتيجة مؤداها أن الامتداد، والشكل، والحركة، لا يمكن أن تكون سبب إحساساتنا. ومن هذه الزاوية يبدو باركلي متأثراً بـ «مالبرانش» وربما متأثراً بغيره من أنصار مذهب المناسبات، فهو يجعل الله سبب هذه الأفكار.

صحيح تماماً أننا «ندرك تتابعاً متصلاً من الأفكار، فبعضها يُثار من جديد، وبعضها

الآخر يتغير أو يختفي تماماً». ولابد من وجود سبب تعتمد عليه هذه الأفكار، أعني سبباً ينتجها أو يغيرها. ولا يمكن أن يكون هذا السبب أي خاصية من خصائص الأفكار نفسها، ولا يمكن أن يكون ترابطاً من الأفكار. ولا يمكن أن يكون جوهراً ماديا؛ لأنه لا واحد من هذه الجواهر موجود. ولذلك، لابد أن يكون «جوهراً فعالاً غير مادي، أو روحاً». «فالروح موجود بسيط، وفعال، ولا ينقسم، ومن حيث إنها تدرك أفكاراً تُسمى بالفهم ومن حيث إنها تنتج أفكاراً أو تؤثر فيها، تُسمى بالإرادة» ويؤمن باركلي بصورة دقيقة للغاية بالجوهر الروحي، أو الذات، مثل لوك. إنه يسلم بأنه ليس لدينا فكرة عن جوهر روحي أكثر مما لا يكون لدينا فكرة عن جوهر مادي، غير أنه لا يرفضه على هذا الأساس من حيث إنه فكرة مجردة. «لأنه لديَّ بالتأكيد فكرة nation عن ذاتي أو عن روحي؛ وفي استطاعتي أن أثير بعض الأفكار في ذهني عن اللذة، وأنوعها كيفما أريد، ويكون ذهني، بهذا المعنى، على خلاف أفكاري، فعالاً ونشطاً. ولما كان ذهني يمكن أن يكون فعالاً ونشطاً بالنسبة إلى أفكار، فإنه يتضح لماذا لا توجد لدي فكرة عن ذهني الخاص، لأن جميع الأفكار تكون سلبية». (لم ينجح باركلي في أن يجعل الفرق الذي حاول أن يصنعه بين الصور ideas والأفكار Nations، أكثر وضوحاً مما فعل في شرحه لهذه العبارة. فهو يؤكد أن لدينا فكرة عن ذواتنا بوصفها حقيقة من حقائق التجربة المباشرة، ويكفل لنا الاستدلال تكوين أفكار عن ذوات أخرى،أعني عن أشخاص آخرين متناهين وعن الله؛ ويعني ضمناً أن الأفكار تختلف إلى حد ما في طبيعتها عن الصور. ومع ذلك، فإن كل الفلاسفة تقريباً، منذ عصره، ما عدا هيوم، يسلمون بأننا نعي بالفعل ذواتنا الخاصة، وأن هذا الوعي يختلف عن وعينا بإحساساتنا وبالموضوعات الخارجية).

وبالتالي فإنني عندما أعي ذاتي الخاصة عن طريق واقعة تذهب إلى أنني أستطيع أن أتخيل بعض الأفكار كما أريد، وأنشغل بشطحات الخيال، أجد أن الأفكار التي أدركها بحواسي من حيث إنها تكوِّن ما نسميه، عادة، موضوعات العالم الخارجي، تكون إرادية من جانبي. وطالما أنني لم أنتج تلك الموضوعات، وطالما أنها لم تنتج نفسها، فلا يبقى سوى طريقة واحدة ممكنة لتفسير أصلها. لابد أن تكون إرادة أخرى أو روحاً، أعني الله، هي التي أنتجتها.

ولذلك يفسر باركلي دوام الأفكار اللاإرادية واطرادها، تلك التي تسمى عادة موضوعات العالم الخارجي، بأن ينسبها إلى نشاط الله. ومن السهل تمييز هذه الأفكار

اللاإرادية عن الأفكار الإرادية التي ينتجها خيالنا الخاص. فالأفكار اللاإرادية ذات وضوح أكبر، ودوام، ونظام، وتماسك، لأنها لا يمكن أن تثار بعشوائية، وتتبع الواحدة منها الأخرى في نظام مطرد أو في سلسلة منتظمة. ويساعدنا هذا الاطراد مع التنبؤ على أن نخطط لأفعالنا في سلوك الحياة العملية، أما وصفها فهو مهمة العلم.

ومن المعقول إلى حد كبير أن ننسب إلى الله اطراد الأفكار اللاإرادية التي تكوّن لنا العالم، من أن نفترض أنها تلازم حاملاً غير معروف يُسمى بالمادة. إننا نعرف ما عساها أن تكون الذات أو النفس. لأن كلاً منا يخبرها بداخله. أما أن ننسب أفكاراً ليست من صنعنا نحن إلى روح أخرى فإن ذلك معناه أننا نفسر المجهول عن طريق المعلوم؛ ونسبتها إلى المادة معناه أننا نفسر المجهول عن طريق ذلك الذي لا يزال مجهولاً بصورة كبيرة، ignotum per ignotius. إنه يجب على المرء أن يقيم التفسيرات، في الفلسفة، كما هي الحال في العلم، على تجربة فعلية، ويجب عليه ألا يقيمها على تأمل مجرد لا أساس له.

٤ ــ كيف رد باركلي على الاعتراضات ضد مذهب الذهن

كان لدى باركلي ردود جاهزة على جميع الاعتراضات المألوفة التي تلوح بذاتها في الحال. وكان ملزماً بأن يناقش آراءه باستمرار مع زملائه من الشباب في كلية «ترنتي»، ومن المرجح أنه كان على استعداد أن يلوذ بالصمت إذا لم يستطع اقناع أي شخص يناقشه.

والأعتراض الأول الذي يرد عليه في كتابه «المبادىء...» هو أنه وفقاً لفلسفته «فإن كل ما هو واقعي ومادي في الطبيعة يختفي ويتلاشى من العالم»؛ فالشمس، والقمر، والنجوم، وحتى أجسامنا، تصبح مجرد أوهام خيالية. ويجيب باركلي على هذا الاعتراض بالقول بأنه وفقاً لوجهة نظره تبقى كل هذه الأشياء حقيقية إلى الأبد. إنه لم يشك في أن الأشياء التي نراها بأعيننا، ونلمسها بأيدينا، تكون موجودة بالفعل. فهي أفكار لا إرادية، منحنا الله إياها، وهو الذي يحافظ عليها وفقاً لقوانين الطبيعة الثابتة والمطردة. إن كل ما يرفضه باركلي هو الجوهر المادي الموجود عند الفلاسفة، أمثال لوك «إذ يبدو من الصعب أن نقول: أننا نأكل ونشرب، ونلبس أفكاراً»، فذلك لا يمكن أن يعني سوى أننا لسنا معتادين على استخدام كلمة «أفكار» كما يستخدمها باركلي، فهو يتفق على

أننا نتغذى ونلبس «أشياء حسية مباشرة»، هي، بناء على وجهة نظره، حقيقية وواقعية، أو تتعارض تماماً مع تخيلات خلقناها نحن، كما تتعارض مع أي تخيلات أخرى.

ويقدم باركلي إجابة مشابهة لاعتراض ثان ـ وهو أن هناك اختلافاً كبيراً بين «النار الحقيقية وفكرة النار، وبين الحلم أو أن يتخيل المرء نفسه يحترق، وبين أن يحلم، أو يحترق فعلاً. إن كل شخص يوافق على أن الألم الحقيقي يختلف تماماً عن الألم المتخيل، مع إننا نقر بأنهما لا يوجدان إلا في الذهن. إن النار الحقيقية والألم الحقيقي هما فكرتان لا إراديتان منحنا الله إياهما وفقاً لقوانين ثابتة، ويتبعهما آثار تكون أيضاً لا إرادية من جانبنا؛ لأن أفكارنا الإرادية وأفكارنا المتخيلة مختلفتان تماماً. ولم يدحض دكتور صموئيل جونسون باركلي عندما ضرب حجراً وذهب إلى أن الحجر لابد أن يكون حقيقياً، بسبب ما نشعر به من ألم نتيجة لهذه الركلة. لقد غابت عن جونسون وجهة نظر باركلي الحقيقية»(٣).

والاعتراض الثالث هو «أننا نرى أشياء بالفعل في الخارج وعلى مسافة منا» ومن «الخُلف أن هذه الأشياء التي نراها على بُعد أميال عديدة، تكون قريبة منا مثلما تكون أفكارنا». ويرد باركلي على هذا الاعتراض بالرجوع إلى «مقاله نحو نظرية جديدة في الإبصار»، الذي يقدمُ فيه واحداً من التفسيرات السيكولوجية الأولى لإدراك المكان. إن أفكار الإبصار إشارات Signs نتعلم عن طريق التجربة أن نربطها بأفكار اللمس، لدرجة أننا عندما نحصل على انطباعات بصرية معينة، نعرف أفكار اللمس التي نستقبلها إذا تحركنا في اتجاه معين، ونتصل بموضوعات الإحساس المرئي اتصالاً ملموساً. إن كلاً من أفكار الإبصار واللمس لا توجد إلا في أذهاننا وأذهان الأرواح الأخرى، شاملة الله الذي يفرضها علينا.

والاعتراض الرابع هو أنه وفقاً لما يراه باركلي، يبدو أنه تنجم نتيجة هي أن «الأشياء تفنى وتتلاشى في كل لحظة، ثم تخلق من جديد». فعندما يغلق شخص ما عينيه، ترتد كل الأشياء الموجودة في مجال رؤيته إلى عدم، وعندما يفتح عينيه توجد مرة أخرى. وأفضل رد من جانب باركلي على هذا الاعتراض هو أن كل موضوعات العالم الخارجي، التي تكون بالفعل أفكاراً، تبقى باستمرار في عقل الله، سواء أدركناها أم لم ندركها(٤). إن العالم الواقعي موضوعي في فلسفة باركلي مثلما يكون في أي فلسفة أخرى، ويتكون من نفس الصفات التي يمكن ملاحظتها؛ غير أنه يختلف فقط في أنه يجعل تلك الصفات تلازم جواهر روحية أو أذهاناً بدلاً من أن تلازم المادة. إن موضوعات العالم الخارجي عند

باركلي حقيقية تماماً من أجل كل الأغراض العملية. ومن هنا يأتي مغزى أبيات شعر بيرون Byron:

«عندما قال الأسقف باركلي: «لا توجد مادة»

وأثبت ذلك ـ فلا أهمية لما قال»[٥].

ولذلك لم يكن باركلي، في ممارسة الطب، معالجاً ذهنياً، لأنه لم يحاول أن يعالج الأمراض عن طريق الممارسة المحضة للفكر، بل استخدم ماء القطران. ومن الواضح أنه يؤمن بأن الذهن لا يمكن أن يؤثر على الجسم والموضوعات الخارجية إلا وفقاً لقوانين الطبيعة. فهو لم يطق صبراً على ما يسمى بالعلم المسيحي.

والاعتراض الخامس الذي يرد عليه باركلي هو أنه إذا كان الامتداد والشكل لا يوجدان إلا في الذهن، فأنه ينجم عن ذلك أن الذهن نفسه لابد أن يكون ممتداً وله شكل. وإجابة باركلي هي أن الامتداد والشكل لا يوجدان في الذهن إلا بوصفهما أفكاراً لهذا الذهن، فهما ليسا صفتين للذهن نفسه، تماماً مثلما أن الألوان، كاللون الأحمر واللون الأزرق، لا توجد عند لوك وعلماء الطبيعة إلا في الذهن دون أن يعني ذلك أن للذهن نفسه لوناً.

والاعتراض السادس هو أن علم الطبيعة قد أحرز تقدماً كبيراً في تفسيره لظواهرالطبيعة عن طريق المادة والحركة. في حين أن مذهب باركلي لابد أن يتضمن رفضاً للعلوم الطبيعية تماماً. ورد باركلي المناسب هنا، على ضوء ما يقوله في موضع آخر، هو أنه لا يعارض صحة الفيزياء أو أي علم طبيعي آخر في ملاحظته للظواهر. إن عالم الفيزياء الذي يؤمن بمذهب الذهن وعالم الفيزياء الذي يقبل المذهب المادي يمكن أن يعملا معاً في انسجام تام في إجراء ووصف التجارب المعملية. إنهما لا يختلفان في شيء عن أهمية العلم. وإذا تجاوزا مجال العلم الطبيعي إلى مجال الميتافيزيقا، فإن خلافاً ينشأ بينهما بالفعل؛ إذ أن عالم الفيزياء المادي يبرهن على أن قوانين الفيزياء هي أوصاف لحركة الجزئيات الموجودة بالفعل، غير أنها جزيئات غير مرئية، في حين أن المتمسك بمذهب الذهن لباركلي يقول أن تلك القوانين تزودنا بإشارات للتنبؤ بظهور أفكار الحس التي يزودنا بها الله بالطريقة الثابتة والمطردة التي تسجلها الفيزياء في صياغاتها الوصفية. وثمة اعتراضات أخرى كثيرة رد عليها باركلي بسهولة. فإذا كان يبدو أنه من المحال التحدث بمصطلحات فلسفية، بدلاً من الطريقة المألوفة، فإن الرد هو أنه «ينبغي علينا أن نفكر مع

الإنسان المتعلم، ونتحدث مع الإنسان الساذج». فنحن نجد في اللغة المألوفة أنه من المناسب أن نستمر في القول بأن الشمس تشرق وتغرب، مع إننا نعرف أن التفسير الكوبرنيقي الصحيح مختلف تماماً. فعلم الفلك الكوبرنيقي نفسه لا يزودنا باعتراض ضد فلسفة باركلي؛ إذ أن ما يعنيه هو أننا إذا تمكنا من النظر إلى كل من الأرض والشمس من موضع محايد في المكان، فإننا ندرك الأرض تتحرك حول الشمس. وإذا كان باركلي حياً اليوم، لاستطاع أن يقول أن مذهبه - أي أن كل ما يوجد أفكار وأن الأرواح تدركها - تطابق تطور الأجرام السماوية والتطور الموجود على الأرض للمادة غير العضوية، والصور الدنيا من الحياة التي وجدت قبل قدوم الإنسان. وستكون الحقب السابقة في تاريخ العالم تتابعاً لأفكار خلقها الله وخبرها، وخبر أرواحاً أخرى قد تكون خرجت إلى حيز الوجود. ليس هناك اعتراض على حجج علمية خالصة لا يمكن أن يواجهها باستمرار المدافع عن مذهب الذهن عند باركلي.

٥ ـ نتائج مذهب الذهن عند باركلي

إن النتائج التي يزعمها باركلي لفلسفته هي نتائج ابستمولوجية وميتافيزيقية إلى حد ما، لكنها في الأعم الأغلب نتائج لاهوتية.

يعتقد باركلي أن زوال المادة من العالم يقوض كل أساس لمذهب الشك، ويجعل المعرفة ممكنة. وطالما أن الفلاسفة يفترضون أن المادة موجودة، فإن ثمة أسئلة تربكهم مثل: أيمكن للمادة أن تفكر؟ أيمكن لها أن تنقسم إلى ما لا نهاية؟، كيف تؤثر على أذهاننا؟. وفضلاً عن ذلك، لو تصورنا المادة على أنها توجد مع الصفات الأولية، مستقلة عن الذهن، في حين أننا نفترض أننا لا ندرك عن طريق حواسنا سوى الظواهر ولا ندرك الصفات الحقيقية للأشياء، فإنه لا مناص من مذهب الشك. وليست هناك طريقة يمكننا بواسطتها أن نلاحظ بصورة مباشرة طبيعة الأشياء الحقيقية خارج أذهاننا. لقد رأى باركلي الصعوبة التي يواجهها كل مدافع عن مذهب الثنائية الأبستمولوجية (المذهب الذي يقول أننا ندرك أفكاراً ولا ندرك العالم الحقيقي نفسه) وهي: كيف نستطيع أن نتأكد أن أفكارنا تشبه بصورة مباشرة، أو تناظر، أشياء خارجية؟ إذا اتفقنا مع باركلي أننا ندرك بصورة مباشرة الأشياء كما هي (وهذه الأشياء عنده عبارة عن أفكار الإحساس)، وأنه لا وجود

لحقيقة خارجية أخرى يمكن أن نعرفها سوى أرواح أخرى، تشبه في طبيعتها الجوهرية ذواتنا، فإننا نتخلص من مذهب الشك ونتأكد من إمكان المعرفة.

ونتيجة أخرى هي الإطاحة بمذهب الإلحاد، ويصبح وجود الله يقيناً بصورة مطلقة. لا أحد يشك في أن الأشخاص الآخرين لديهم أذهاناً. مع إنه لا يعي بصورة مباشرة سوى نفسه الخاصة أو روحه، التي يصبح واعياً بها في أفعاله الإرادية، إنه يستدل على وجود أشخاص آخرين لأن أفعالهم تشبه أفعاله الخاصة. وفيما عدا قلة قليلة، نسبياً، من الأحداث هي التي يمكن أن يستدل منْ يلاحظها على أن هذا الشخص أو ذاك هو السبب في حدوثها. بل على العكس، فأينما وجهنا نظرنا فإننا، نستقبل بصورة لا إرادية أفكاراً لا نستطيع أن ننسبها إلى أي فاعل من أقراننا، وينبغي علينا أن نعترف أنها أتت من روح لا متناه. ولذلك يكون لدينا دليل على وجود الله أكثر مما يكون لدينا دليل على وجود أقراننا. «ليست هناك علامة واحدة تدل على إنسان ما، أو نتيجة أحدثها هذا الإنسان لا تبرهن بقوة على وجود ذلك الروح الذي هو خالق للطبيعة فهو وحده الذي يُمسك بالأشياء جميعاً بكلمة منه»، وهو الذي يحفظ التواصل بين الأرواح، الذي عن طريقه تستطيع أن تدرك كل منها وجود الأخرى». إننا لا نرى إنساناً، لو قصدنا بكلمة إنسان ذلك الذي يعيش، ويتحرك، ويدرك، ويفكر، كما نفعل نحن؛ لكن لو قصدنا تجمعاً من هذه الأفكار، توجهنا إلى الظن بأن هناك مبدأ متميزاً من التفكير، والحركة، يشبه ذواتنا، يصاحب ذلك الإنسان ويمثله. وعلى غرار الطريقة نفسها يرى المرء الله؛ وكل الفرق هو أنه على حين أن مجموعة متناهية وضيقة من الأفكار تدل على ذهن بشري معين، فإننا عندما نتجه بأنظارنا إلى أي مكان وأي زمان، فإننا ندرك باستمرار دلائل على تجلي الألوهية؛ فكل شيء نراه، ونسمعه، ونشعر به، أو أيا ما كانت الطريقة التي ندرك فيها هذا الشيء عن طريق الحس، فهو دلالة أو نتيجة لقوة الله؛ مثلما يكون إدراكنا لتلك الحركات ذاتها التي ينتجها الإنسان(٦).

والخلود الطبيعي للنفس هو نتيجة أخرى من نتائج فلسفة باركلي. فإذا تصورنا النفس على أنها مادية، أو بوصفها تعتمد على الجسم، فإن النتيجة هي فناؤها. لكن ما نفترض أنه أجسام مادية ليس في الحقيقة سوى أفكار يتقبلها الذهن، ويختلف الذهن أتم الاختلاف عن أي من أفكاره. إن النفس لا يمكن رؤيتها، وليست جسمية، وغير ممتدة؛ والحركات، والتغيرات، والفساد، والانحلال، التي نراها تصيب الأجسام الطبيعية لا يمكن

أن تؤثر على جوهر فعال، وبسيط، وغير مركب، وهذا الجوهر الفعال، البسيط، غير المركب خالد بالطبع، أعني أنه لا يمكن أن ينحل عن طريق قوى الطبيعة المألوفة، على الرغم من أنه قد يتلاشى ويفنى عن طريق فعل الله المباشر(٧). ويكرر باركلي هنا حجة قبلها ديكارت ولوك، انحدرت إليهما من أفلاطون(٨). فطالما أن النفس جوهر بسيط ولا ينقسم، وليس مكوناً من أجزاء مثل الجسم، فإنها لا يمكن أن تنحل، لأن الأشياء التي تكون مركبة هي وحدها التي يمكن أن تنحل وتتلاشى. وقد رفض هيوم وكانط فيما بعد هذا التصور للنفس من حيث إنها جوهر بسيط، وسوف نجد أن الأخير قدم حججاً أكثر تطوراً على خلود النفس، ترتكز على اعتبارات مختلفة.

وهذا العرض الذي قدمناه هنا يرد في كتاب باركلي الأساسي «مبادىء المعرفة البشرية»، الذي يتفق معه بوجه عام كتاب ذو صبغة أدبية أكثر وهو «محاورات بين هيلاس وفيلونوس»(٩). وقد تغيرت آراء باركلي إلى حد ما في كتبه المتأخرة، ففي كتابه «الحلقات: Siris»، الذي نُشر في نهاية حياته، تحول تفكيره إلى حد كبير من تفسير المذهب التجريبي الإنجليزي الذي جعله حلقة الوصل بين لوك وهيوم، وأصبح مذهباً أفلاطونياً معدلاً أو مذهباً أفلاطونياً جديداً في بعض النواحي، وأصبح يستبق المذهب الكانطي والهيجلي في القرن التاسع عشر في بعض النواحي الأخرى. ومع ذلك، فإن مذهب الذهنية التجريبية الذي عرضناه تواً، هو ما جعل باركلي مشهوراً، وأعطى له مكانته بين الفلاسفة المحدثين العظام. ومن ثم فإننا سنقيِّم الآن مذهب الذهن عند باركلي، واضعين في اعتبارنا أن ليس كل ما سنقوله ينطبق على كتاباته المتأخرة التي ربما كانت أكثر عمقاً، لكنها بالقطع أقل تأثيراً(١٠).

٦ ـ هل كان باركلي على حق؟

لا يمكن القول بأن الفلاسفة في العصر الحديث كانوا على إجماع في تقييمهم لباركلي. فكل واحد منهم يذهب إلى أنه كان واحداً من أكثر فلاسفة العصر الحديث أهمية، غير أن البعض يقول أنه كان على حق في كثير من المسائل، بينما يقول آخرون أنه كان مخطئاً. وعلى القارىء أن يحسم الأمر لنفسه، وفقاً لتفضيلاته الفلسفية الخاصة؛ وأيا ما كانت النتائج التي يصل إليها القارىء، فمن المحتمل أنه سيجد بعض الرجال المتميزين يتفقون معه.

يعتقد الفلاسفة التجريبيون المتطرفون الذين تابعوا تراث جون ستيوارت مل أن باركلي تجاوز لوك ومهد الطريق لهيوم. وأن باركلي كـان على حق من وجهة نظرهم في الاعتقاد أن الواقع يتألف من مجموعة من الإحساسات، وهو محق أيضاً في منهجه السيكولوجي العام. لكنه كان مخطئاً في الاستمرار في الإيمان بجواهر روحية، تنطبق عليها نفس الاعتراضات التي عارض بها الجواهر المادية، التي برهن عليها هيوم فيما بعد.

إن المذهب المثالي المعاصر على أنواع كثيرة مختلفة، ومن الصعب صياغة تعريف دقيق يمكن أن تقبله جميع المدارس. فالمثاليون الشخصيون يعتقدون أن باركلي برهن على أن المادة لا وجود لها، وأن الواقع يتكون من أشخاص وأفكارهم فحسب (ومن هنا جاء اسم المذهب المثالي الشخصي). وخطأ باركلي الرئيسي هو إخفاقه في أن يدرك أن أذهاننا تكون فعالة في إدراك الأشياء الخارجية، فبدلاً من القول بأن «وجود الشيء هو أن يكون مدركاً». كان ينبغي عليه أن يقول «وجود الشيء هو التفكير فيه، أو معرفته، أو أن نخبره بطريقة ما». إن الفاعلية الخلاقة للذهن حقيقة عرفها الفلاسفة المثاليون منذ كانط، وأخفق باركلي في فهمها. وفي حين أنه كان على حق في تشديده على تمييز أشخاص البشر بعضهم عن بعض وعن الله، لكن باركلي لم يطور مغزى الشخصية وأهميتها بصورة كافية. ولقد كان، مع ذلك، شخصية عظيمة في تطوير المذهب المثالي الشخصي الحديث. وكثيراً ما يُدرس في المقررات التمهيدية، كمدخل للتفسيرات الأكثر كفاية وتعقيداً للمذهب المثالي الشخصي المعاصر.

أما بالنسبة لفلاسفة المثالية المطلقة فهم يتعقدون أن كل حقيقة تتضمن بداخلها نسقاً مكتملاً حاضراً أمام روح يشمل كل شيء، ويُسمى بالمطلق. وهم يعتقدون أن باركلي ذهب أكثر مما ينبغي في إنكار وجود المادة تماماً، على الرغم من أنهم يعترفون بفضله وأنه كان على حق في إصراره على أن كل شيء في الواقع يعتمد على الذهن. كما يعتقدون أنه أكد، في كتاباته المبكرة، مثل «مبادىء المعرفة البشرية»، الأساسي في عرض هذا الموضوع، أكثر ما ينبغي على فصل الأشخاص الأفراد عن بعضهم البعض وعن الله، وهي أخطاء حاول أن يتغلب عليها في أعماله المتأخرة التي يكون فيها قريباً من وجهة النظر «العضوية» عن الواقع، تلك الوجهة من النظر التي طورها هيجل في القرن التاسع عشر. ولقد كان باركلي على حق، في رأي هذه المدرسة، في الاعتقاد أن كل ما هو موجود في الواقع موجود داخل عقل وهو الله.

وثمة أنواع كثيرة مختلفة من المذهب الواقعي المعاصر. غير أن الفلاسفة الواقعيين يتفقون جميعاً، في معارضة الفلاسفة المثاليين، على القول بأنه توجد على الأقل بعض صور الواقع، أو يمكن أن توجد من الناحية النظرية، بدون أن نعرفها. فأذهاننا البشرية، أيا ما كان ما يصدق على الله، تكتشف أنواعاً من الحقيقة الواقعية توجد مستقلة عما نعرفه عنها أو لا نعرفه، ونحن نتعلم معرفتها من حيث إنها موجودة. ويمتدح بعض الفلاسفة الواقعيين (الواقعيون الجدد) باركلي على ما يعتبره الفلاسفة المثاليون واحداً من أخطائه الرئيسية؛ وأعني بذلك إصراره على أن الأذهان تكون متقبلة في إدراكها المعطيات الحسية. وأولئك الفلاسفة الواقعيون الذين يتفقون مع باركلي على أن الذهن متقبل في حالة الإدراك، ربما يقولون أن الذهن «علاقة خارجية» لا تؤثر في الموضوعات التي ندركها. فالكتاب الموضوع على منضدة، وأخذه شخص ما وضعه على الرف، لا يتغير في هذه العملية. وكذلك المكان علاقة خارجية بمقدارما يتعلق الأمر بالكتاب، وموضعه في مكان أو آخر، فإن ذلك لا يغير مطلقاً خصائصه الأساسية. افرض أنك أمعنت النظر في كتاب، ثم حولت نظرك في اتجاه مختلف، ولم تعد تدركه، فإن الكتاب لن يتغير على الإطلاق بنظرتك إليه، أو أنه لن يتوقف عن أن يكون هكذا، أعني أن يظل كتاباً. وبمعنى آخر إن ذهنك، أو وعيك هو أيضاً علاقة خارجية قد يدخل فيها الكتاب أو يخرج منها كما هو، أي دون أن يتغير. ولابد من الثناء على باركلي لإدراكه ذلك، واعترافه بأن الموضوعات يمكن أن تدخل أذهاننا وتخرج منها لم تتغير، وأنه عندما ندرك الموضوعات، فإنها لا تتغير عن طريق واقعة مؤداها أننا ندركها.

يعتقد الواقعيون الجدد أن باركلي كان مُحقاً في مسألة أخطأ فيها ديكارت ولوك؛ فقد افترض كل من هذين الفيلسوفين بصورة خاطئة أن الفكرة والموضوع مختلفان، حتى إن المذهب الثنائي الأبستمولوجي نشأ بينهما؛ وقد اضطرهما ذلك إلى إثارة مشكلة وهي: كيف يمكن للأفكار أن تشبه بصورة صحيحة موضوعات العالم الخارجي التي لا تكون أفكاراً؟ وقد كان باركلي على صواب في اتخاذه موقفاً مضاداً، والذي يعرف الآن «بالواحدية الأبستمولوجية» Epistemological Monism؛ التي ترى أننا ندرك الموضوع الواقعي بالفعل، ولا ندرك صورة منه. أما خطأ باركلي فهو تقريره بأن الموضوع الواقعي المُدرك هو فكرة، أعني شيئاً ذهنياً، في حين أن الموضوع الواقعي المدرك ليس، بالنسبة لهذه المدرسة من الواقعيين، ذهنياً على الإطلاق؛ لأن الذهن هو مجرد علاقة قد يدخل

فيها موضوع واقعي وقد يخرج من دون أن يتغير على الإطلاق. إن نظرتك إلى أي موضوع لا تغير منه شيئاً.

ويجد الفلاسفة الواقعيون مُن أنواع المذهب الواقعي التي أشرنا إليها أن باركلي ارتكب ثلاث مغالطات في حججه التي تبيّن أن كل الموضوعات الفيزيائية أفكار؛ أعني أنها ذهنية في طبيعتها الخالصة. أول مغالطة هي مغالطة «الحمل المبدئي» Initial Predication؛ لأن باركلي صادر على المطلوب عندما وضع في الموضوع نفس المحمولات التي يزعم أنه سوف يكتشفها فيها فيما بعد. افرض أن باركلي رأى «أناناس» لأول مرة؛ إن الأناناس يكون عندئذ فكرة في ذهنه؛ بعبارة أخرى يكون المحمول المبدئي أو خاصية الأناناس، بالنسبة لباركلي، هي الواقعة التي يقول إنه يدركها. ويستنتج من ذلك أن الأناناس يمتلك صفة أو محمولاً وهو أن ذهنا ما قد أدركها، وتكون هذه الصفة، أو المحمول، واحدة من خصائصها الجوهرية. ومع ذلك، يمكن أن نتصور كذلك أن الأناناس يوجد سابقاً على، ومستقلاً عن، كونه مدركاً عن طريق أي ذهن. افرض أن طفلاً يعلم لأول مرة حرف «أ» عندما يستهجي كلمة «إنسان»، فإنه لا يستنتج من ذلك أن الحرف «أ» لا يمكن أن يوجد على الإطلاق إلا في ارتباطه مع الحروف «ن» و«س» و«أ» و«ن». إن الحرف «Q» في اللغة الإنجليزية ولغات أخرى معينة يتبعه باستمرار حرف «U»، ولا يمكن أن نستدل منطقياً على أن ذلك أمر يصدق دائماً على كل لغة.

أما المغالطة الثانية فهي مغالطة الاستدلال غير المبرر Unwarranted inference من واقعة ورطة التمركز حول الذات ego - centric predicament (مصطلح «ورطة التمركز حول الذات» ليس مصطلحاً مفزعاً كما يبدو لأول وهلة، فنحن نعرف جميعاً ماذا عساها أن تكون «الورطة»، فهي موقف غير سار من نوع ما، وأيضاً ما نعنيه بكوننا في «محور» موقف ما، ونعرف أن «الذات» هي ببساطة الكلمة اللاتينية Ego أي «أنا»). وورطة التمركز حول الذات التي أوضع فيها نفسي تتكون من واقعة مؤداها أنني أكون باستمرار في مركز الموضوعات التي أراها كلها حولي. ويستدل باركلي، من ورطة مماثلة، على أنه لا شيء يمكن أن يكون موجوداً إلا عندما تكون ذات ما موجودة؛ وهي نتيجة لا تلزم بالضرورة. ولا يدعي أحد من الواقعيين أنه بالانتباه إلى استدلال باركلي غير المبرر من ورطة التمركز حول الذات، يستطيع أن يدحض مذهب الذهن ويؤسس المذهب الواقعي. ويضع الفيلسوف الواقعي القضية على هذ النحو. افرض أننا بدأنا بالتسليم من أجل الحجة

بأنه إما أن يكون مذهب الذهن أو المذهب الواقعي صحيحاً، في كلا البديلين ستكون ورطة التمركز حول الذات لا تبرهن على صدق مذهب الذهن أكثر مما تبرهن على المذهب الواقعي. ولابد أن يحسم الخلاف بناء على أساس آخر(١١). وإذا سلمنا بذلك، فإن مذهب الذهن يفقد حجة من الحجج الأساسية التي يعتمد عليها باركلي.

ويرى الواقعيون أن برهان باركلي يتضمن مغالطة ثالثة، وهي مغالطة «الأنا وحدية» Solipism (مأخوذة من النفوس Souls وواحد ipse، وتعني أن النفس وحدها هي التي توجد). يرى «الأنا وحدي» أنه هو وحده الذي يوجد، مع الأفكار التي توجد في ذهنه؛ فليس هناك أشخاص آخرون أو أشياء في الكون. وليس هناك فيلسوف، على الأقل لا أحد ليس نزيلاً لمستشفى الأمراض العقلية، يقر بأنه «أنا وحدي» بهذا المعنى(١٢). إن أكثر التهم لعنة التي يمكن أن توجه ضد فيلسوف ما هي الزعم بأن مذهبه، إذا فكر فيه منطقياً بعيداً عن نتائجه، يؤدي إلى الأنا وحدية. ويزعم الواقعيون، بالإضافة إلى بعض النقاد الآخرين، أن باركلي عندما يثبت أنه طالما لا يستطيع أن يُدرك مطلقاً موضوعاً إلا إذا كان يدركه بالفعل، فإن ذلك ينتج عنه أنه لا شيء يوجد ما لم يدركه ذهن ما. وكان ينبغي عليه أن يذهب بعيداً ويقول لأن جورج باركلي لا يدرك على الإطلاق موضوعاً ما إذا لم يدركه جورج باركلي، وينبغي عليه أن يستنتج أنه لا شيء يوجد على الإطلاق إلا عندما يدركه جورج باركلي. وعلاوة على ذلك، لأن باركلي يسلّم بأنه لا يعي على الإطلاق بصورة مباشرة أشخاصاً آخرين، بل يعي فقط أفكاراً تؤدي به إلى أن يستدل على وجود أشخاص آخرين، فإنه ينبغي عليه أن يستنتج أن كل الأشخاص الآخرين، بما في ذلك الله نفسه، لا توجد إلا من حيث إنها فكرة في ذهن جورج باركلي!. وبمعنى آخر، سيؤدي خط الاستدلال الذي يعتقد باركلي أنه أثبت عن طريقه «ما هو موجود» إما أن «يكون مدركاً» أو «ندركه» باستمرار، لو تتبعناه إلى نتائجه المنطقية، نقول سيؤدي إلى مذهب «الأنا وحدية». وربما أمكن البرهنة على مذهب الذهن بطريقة أخرى، وإن كان باركلي لم يفعل ذلك، ويعتقد الفلاسفة الواقعيون أنه ليست هناك طريقة يمكن بواسطتها البرهنة على مذهب الذهن، لأن المذهب ليس صحيحاً»(١٣).

ويتفق أنصار الواقعية النقدية، في معارضة أنصار الواقعية الجديدة، مع باركلي على أن أفكارنا لا تتحد في هوية واحدة مع الموضوعات التي تمثلها. وهم لا يخشون صعوبات المذهب الثنائي الأبستمولوجي، التي لا يعتقدون أنه لا يمكن التغلب عليها. فالأوهام تثبت

أن الإدراكات تختلف عن الموضوعات الحقيقية، فالعصا المستقيمة التي يوضع نصفها في الماء ندركها على أنها مكسورة، في حين أنها ليست كذلك في الحقيقة. ولسنا بحاجة إلى القول بأن فكرة ما لا يمكن أن تشبه شيئاً لا يكون فكرة. أفلا يشبه النظر في مرآة شيئاً لا يكون مرآة؟ ألا تشبه صورة فوتوغرافية أشياء لا تكون صوراً فوتوغرافية؟ ألا نصبح واعين بأشياء لا تكون أفكاراً عن طريق أفكار؟ إننا نتعلم عن طريق مقارنة إحساساتنا وإدراكاتنا بعضها ببعض، وإحساسات وإدراكات أشخاص آخرين وفحصها بصورة علمية، كيف نحكم على صحتها وكيف نحصل على معرفة ما بالطبيعة الحقيقية للعالم الخارجي. إن أذهاننا فعالة في الإدراك وفي العمليات المعرفية الأخرى، ونحن نكتشف طبيعة العالم الخارجي بوصفها نتيجة التفسير العقلي للتجربة المحسوسة. وقد وقع لوك، وهذا حق، في كثير من التناقضات، غير أنه رغم ذلك كان على حق بصورة أقرب من باركلي.

لقد أربك الفلاسفة الواقعيون المعاصرون من النوعين السابقين (وهما الواقعيون الجدد، والواقعيون النقديون) التمييز الذي ينبغي أن يتم بين الصفات الأولية والصفات الثانوية. إن الثبات العظيم للصفات الأولية، ونجاح الفيزياء، والكيمياء، وعلوم أخرى في استخدامها دون غيرها في وصف الظواهر الطبيعية يؤلف حجة قوية لصالح وجود فرق أو تمييز بينها (بين الصفات الأولية والصفات الثانوية). ومن ناحية أخرى، لا تظهر الألوان، والأصوات، والأنغام، والطعوم، ودرجات الحرارة في تجربتنا أنها توجد في أذهاننا أو في عقولنا، وإنما تظهر على أنها مرتبطة بموضوعات فيزيائية خارجية. وعندما تختلف حالة الصفات الثانوية في العالم الخارجي من الناحية الظاهرية عن حالة الصفات الأولية، لا يرغب معظم الفلاسفة الواقعيين في الذهاب بعيداً مثل لوك ويتصورون الصفات الثانوية على أنها ذاتية وذهنية في طابعها بصورة خالصة، وقد طورت نظريات عديدة هذا الموضوع. ويُتصور باركلي على الأقل أنه يستحق فضل إثارة المشكلة، وبيان أنها لا يمكن أن تحل بسهولة كما افترض لوك.

ولم يقبل معظم الفلاسفة في الوقت الحاضر هجوم باركلي على الأفكار المجردة على أنه صحيح تماماً. وهناك قلة من المفكرين اليوم لا يقبلون أي شيء مثل نظرية لوك عن الجوهر المادي من حيث إنه حامل غير معروف، ومعظمهم يذهبون أبعد مما ذهب باركلي، وينكرون أن الذات أو النفس جوهر روحي. لكنهم اعتقدوا أن أفكاراً مجردة أو الكليات لا تعدو أن تكون باستمرار مجرد كلمات أو أسماء. خذ الأعداد، مثلاً، تجد أن باركلي

ينكر أن يكون لها أي معنى بمعزل عن الأشياء التي نعدها. ومع ذلك، فهناك أعداد، لم يعدها أحد، ومن المحتمل أن لا توجد مجموعة من موضوعات موجودة في الكون تناظرها. فهل هذه الأعداد أقل واقعية بناء على ذلك؟ لم ير أحد على الإطلاق نقطة أو خطاً مستقيماً بصورة حرفية، لأن هذين المصطلحين نعرِّفهما تعريفاً رياضياً، فهل هذا يجعلهما أقل واقعية؟ يعتقد بعض الفلاسفة الواقعيين أن الكليات تبقى بوصفها حقائق واقعية، على الرغم من أنها لا توجد في جميع الحالات من حيث إنها خصائص لأشياء جزئية توجد في مواضع محددة في الزمان والمكان. (وقد توصل باركلي نفسه في سنواته الأخيرة إلى الإيمان بالكليات). ووضع الكليات في الواقع هو مشكلة أخرى من المشكلات التي أبرزتها انتقادات باركلي، والتي لم يصل الفلاسفة إلى اتفاق عام بشأنها.

وكل شخص يتفق، من وجهة نظر تربوية، على أن باركلي هو واحد من أفضل الفلاسفة الذين يدرسهم المبتدىء. فحججه بسيطة، وواضحة، ومذهبه في الذهن حالة رائعة تثير أي قارىء جاد وتدعوه إلى التفكير، وهو مع مرور الوقت عندما ينظر إلى الصعوبات العديدة التي أثارها باركلي في ذهنه، سوف يجد نفسه قد دخل في كثيرمن المشكلات الكبرى في الفلسفة المعاصرة.

<u>*References*</u>

<u>*Works*</u>:

Principles of Human Knowledge.

Three Dialogues Between Hylas and Philonous.

(These two works are published separately in the Open Court series; they are bound together with the New Theory of Vision in the Everyman series; various other popular editions).

Complete Works, editied by A. C. Fraser, with a short biography, in 4 volumes. Oxford Univ. Press.

<u>*Biographical, Expository and Critical:*</u>

A. C. Fraser, Berkeley (Blackwood's Philosophical Classics).

T. H. Huxley, Helps to the study of Berkeley.

G. A. Johnston, The Development of Berkeley's Philosophy.

John Wild, George Berkeley: a Study of His Life and Philosophy.

الفصل العاشر

هيوم
١ ـ شخصيته

كتب هيوم D. Hume (١٧١١ ـ ١٧٧٦) قبل وفاته بفترة قصيرة موجزاً لحياته، ربما تضمن أعظم تقدير دقيق لشخصية رجل ظهرت فيما كتبه عن سيرة حياته. يصف هيوم نفسه بأنه «إنسان ذو طبع لطيف، لديه القدرة على التحكم في مزاجه، ذو فكاهة صريحة واجتماعية مرحة، لديه القدرة على إقامة علاقات، لكن لديه استعداداً قليلاً للعداوة والبغضاء، واعتدالاً كبيراً في كل انفعالاته. وحتى حبي للشهرة الأدبية، وانفعالي الذي أتحكم فيه لم يعكرا مزاجي على الإطلاق، على الرغم من خيبة آمالي المستمرة. . لم يكن لدى أصدقائي أبداً أي فرصة للدفاع عن أي واقعة في شخصيتي أو سلوكي، غير أن الغيورين كانوا سعداء عندما يخترعون أي قصة وينشرونها عما يضر بسمعتي، غير أنهم لم يستطيعوا أبداً أن يعثروا على شيء مما يفكرون فيه يمكن أن يرتدي ثوب الاحتمال» ويقول مؤرخو سيرة هيوم أنه كانت لديه بدرجة مرموقة الفضائل التي كان يزعمها لنفسه، وأن خطأه الأساسي، الذي قيّد وفرة إنتاجه كفيلسوف، هو حرصه المفرط على الشهرة الأدبية.

ترك والد هيوم عقاراً صغيراً للغاية قرب «ادنبره». أدارته أرملته بعناية مما وفر للأطفال الثلاثة حاجاتهم المعيشية، ولدان وفتاة. كان هيوم، وفقاً لعادات عصره، لا أمل له إلا في القليل من طريقة الميراث، وكان يتوقع أن يثرى نفسه. تعلم هيوم في المنزل في مرحلة الطفولة، وعندما أصبح شاباً درس لمدة في جامعة «ادنبره». وفي نهاية إقامته في الجامعة وكان في سن السادسة عشرة من عمره (ولم يكن قد تخرج في الجامعة)، أتقن اللغة اللاتينية، وعرف قليلاً من اللغة اليونانية والفلسفة وقد أعجب طوال حياته بالأدب العظيم. وقد تخلى هيوم بالفعل عن آراء أقاربه ومعارفه الدينية الضيقة، على الرغم من أنه ظل على علاقة وطيدة بهم، وتقريباً مع كل واحد طوال حياته. ودرس القانون لفترة قصيرة، وبدأ مرة أو مرتين يُعني بالمسائل التجارية، لكن على الرغم من أنه أظهر في أواخر حياته قدرة قانونية، وتجارية، عندما سنحت الفرصة لذلك، لكنه لم يكن لديه حب

لأي منهما. ويبـدو أن الفتى قضى معظم وقـته لسنوات طويلة قابعاً في المنزل يقـرأ بنفسه الفلاسفة القدماء والمحدثين ورجال الأدب.

وعندما بلغ هيوم الثالثة والعشرين من عمره، رسم خطة لحياته المستقبلية بترو وتمعن. وبممارسة الاقتصاد في النفقات، حتى بـالنسبة للرجل الأسكتدلندي، اعتقد أنه يستطيع أن يعـول نفسـه، وأن يركز مـعظم جهـوده للكتـابة. ولكي يحقق ذلك الهـدف، ذهب إلى فرنسا، حيث واصل دراساته لمدة سنتين أو ثلاث، وبصـفة خاصة ـ مدرسة لافليش، التي تعلم فيها ديكارت، وأتم كتابه الفلسـفي العظيم، وهو «رسالة في الطبيعة البشرية»، قبل أن يبلغ سن الخامسة والعشرين. وعندما تم نشـر هذا الكتاب، قوبل بمجموعة من الانتقادات والمراجعـات كانت طيبة في مـجملها، لأنهـا وضعت في اعتـبارها أنه عمل مؤلف غـير معروف. ومع ذلك فليس من غير الطبيعي أن المراجـعين لم يعرفوا الحقيقة، وهي أن هذا العمل كـان يعد العمل الفلسفـي الأكثر أهميـة لذلك الجيل. وقد أصيب الشـاب الطموح بخيبة أمل مريرة لأن الكتاب لم يجعله مشهوراً في الحال.

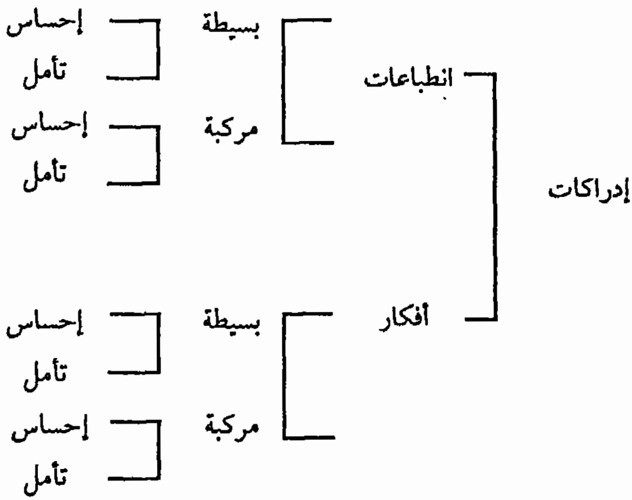
وقام هيـوم في أواخر حـياته بتـحسين أسلوبه الأدبي، وكـتب فلسفـته في مـقالات شعبية، وفي كتب شبه شعبية، والتي من أكثرها أهمية كتاب «بحث في الفهم البشري» و «بحث عن مـبادىء الأخـلاق». وتخلى في هذين الكتابين عن كـثير من المسائـل الأكثر صعوبة في كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية»، وأحل محلها ألواناً من الهجوم المثير على المعجزات ومسـائل دينية أخرى. ونال ما يستحـقه: إذ أصبح فيلسوفاً مشـهوراً للغاية، بل ومؤرخاً مـجدداً بصورة كبيـرة؛ لأن كتابه «تاريخ بريطـانيـا» ظل الحجـة الأساسـية في الموضوع لمدة قرن. وعلى الرغم من أن المحافظين عارضـوه بشدة في موضوع الدين بسبب اتجاهاته الشكية، فإن أحـداً لم يستطع أن يشك في استقامته الشخـصية، وكانت قلة قليلة هي التي كرهت من الناحـية الشخـصية رجلاً ودوداً ويظهـر باستمـرار طيب القلب. لقد اكتسب هيوم أصدقاء بين الباحثين الأكثر تحرراً، وكان له تأثير مفيد على الشباب، كان من بينهم آدم سميث، مؤسس علم الاقتصاد، وادوارد جيبون Gibbon، المؤرخ. ويبقى كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية» القوي النضر، على الرغم من عيوبه الأدبية، واحداً من الآثار الفلسفية الهامة في جميع العـصور. ويتم الرجوع إلى أعماله المتأخرة التي لا تزال تُقرأ في الغالب، وبخاصة «بحث في الفهم البشري»، «وبحث عن مبادىء الأخلاق»، وقليل من

المقالات، «ومحاورات في الدين الطبيعي»، لأنها تعرض بعضاً من أفكار «الرسالة» بأسلوب أقل صعوبة(١).

٢ ـ الانطباعات والأفكار

يحتذى هيوم في كتابه «رسالة...» حذو لوك، ويبدأ دراسته للفهم البشري بجدول دقيق للمضامين المتنوعة لأذهاننا. وهو فيلسوف تجريبي أكثر دقة وإحكاماً من لوك أو باركلي، ويصر بشدة على أن كل معرفتنا محصورة في معطيات الإحساس والتأمل. ويعتقد أن تصنيفه لهذه المعطيات هو بمثابة تطوير وتحسين لتصنيف لوك.

ويمكن وضع تصنيف هيوم في قائمة على النحو التالي:ـ



والمصطلح الأكثر عمومية عند هيوم بالنسبة لأي مضمون من مضامين الذهن أياً كان هو «الإدراك» Perception. وهذا الاستخدام لهذه الكلمة هو أمر خاص بهيوم وهو يستخدم كلمة «فكرة» التي استخدمها لوك بهذا المعنى الواسع. ويقسم هيوم الإدراكات إلى انطباعات impressions وأفكار ideas. والأنطباع عند هيوم يطلق على أي إحساس، عاطفة أو انفعال عندما يظهر لأول مرة في أذهاننا. أما الفكرة، عنده، فهي نسخة باهتة من الانطباع، ولا تختلف الفكرة البسيطة عن الانطباع البسيط إلا في ظهورها المتأخر، وفي كونها خافتة بصورة أكبر، في حالة أفكار التذكر، وتكون أكثر خفوتاً في أفكار التخيل. انظر إلى لون أو اسمع صوتاً، تجد أن إدراكك عبارة عن انطباع بسيط؛ لكن

استرجع هذا اللون أو الصوت فيما بعد، ستجد أن إدراكك عبارة عن فكرة تشبه تماماً الأنطباع الأصلي إلا أنها ستكون أقل وضوحاً. تخيل لوناً مشابهاً أو صوتاً، ستجد أن فكرتك لا تزال واضحة ولكن بصورة أقل. ويستخدم هيوم لفظ «بسيط»، و«مركب» و«إحساس» و«تأمل» بنفس الطريقة الموجودة لدى كل من لوك وباركلي. وسنتبنى في هذا الفصل مصطلحات هيوم.

يجب أن نلاحظ أن أي فكرة مركبة من الإحساس أو التأمل ليس من المحتم أن تكون نسخة من انطباع مركب. لقد شاهد هيوم باريس؛ أعني أنه أدرك انطباعاً أكثر أو أقل صحة عن هذه المدنية. ولديه أيضاً انطباعات مركبة عن الذهب والياقوت. ويستطيع من ثم أن يكوِّن فكرة مركبة عن مدينة أورشليم الجديدة، مدينة رُصفت شوارعها بالذهب، وصنِّعت بواباتها من الياقوت، على الرغم من أنه لم يكن لديه أبداً انطباع مركب عن مدينة كهذه، وبمعنى آخر، يمكننا أن نكوِّن أفكاراً مركبة عن مدينة كهذه، وبمعنى آخر، يمكننا أن نكوِّن أفكاراً مركبة عن طريق مجهودات الخيال أو أخطاء الذاكرة، وهي أفكار ـ عندما تتجمع ـ لا تكون نسخاً من انطباعات مركبة. بيد أنه في كل فكرة مركبة من هذا القبيل، نجد أن التفصيلات المتنوعة والتي تتألف منها هي كلها نسخ من أفكار بسيطة سبق أن أدركناها من قبل في وقت ما أو آخر. والأستثناء الوحيد الذي سمح به هيوم هو أن شخصاً لم يدرك على الإطلاق درجة من درجات اللون، أو لوناً، ولنقل اللون الأزرق، لكنه رأي أمامه كل الدرجات الأخرى للون الأزرق مرتبة في درجات، يستطيع أن يكوِّن عن طريق مجهود الخيال فكرة بسيطة عن الدرجات المتداخلة. ومع ذلك، فإن هذا الأستثناء العجيب ليس نتيجة كافية لإبطال المبدأ العام الذي يقول إن لا أحد يستطيع أن يكوِّن فكرة بسيطة لم يكن لديه من قبل الانطباع المناظر لها، ولا أحد يستطيع أن يكوِّن فكرة مركبة ما لم يكن لديه من قبل انطباعات بسيطة تناظر تفصيلاتها التي تتكون منها. ولا يستطيع الإنسان الذي كان طوال حياته أعمى أن يكوِّن فكرة عن لون ما كاللون القرمزي، مثلاً، وإذا قال إن «اللون القرمزي يشبه صوت البوق»، وإذا ما كنا، بمعنى ما، على استعداد للتسليم بوجود تشابه معين بينهما، فإن الأمر يظل أن الفكرة البسيطة عن اللون القرمزي ليست هي الفكرة البسيطة عن صوت البوق. وقد تصبح فكرة ما في ظروف غير عادية واضحة لدرجة إنها تختلط بالانطباع. إن التمييز الأساسي بين الانطباعات والأفكار يكمن في أن الانطباعات تظهر في الوعي أولاً، وأن الثانية (أي

الأفكار) وكل معرفة فهي مستمدة من انطباعات؛ وطريقة تحديد صدق أي فكرة بسيطة أو مركبة هي تعقب مصدرها إلى الانطباع أو الانطباعات التي أتت منها.

٣ ــ العلاقات

تختلف أفكار الذاكرة والخيال عن بعضها الآخر من زاويتين:

الأولى هي أن أفكار الذاكرة تكون عادة أكثر حيوية، ومقيدة بنفس النظام والشكل مثل الانطباعات الأصلية، في حين أن أفكار الخيال تكون أكثر خفوتاً، وكثيراً ما تحيد عن النظام وشكل الانطباعات التي استمدت منها. إن كل الأفكار البسيطة قد تنفصل عن طريق الخيال وتتحد مرة أخرى في أشكال أخرى؛ ويتم ذلك عن طريق تداعي الأفكار association of ideas. ويتم تداعي الأفكار باستمرار وفقاً لمبدأ من هذه المبادىء الثلاثة: مبدأ التشابه Resemblance بين الأفكار المتداعية (ويُعرف هذا المبدأ في علم النفس بالتداعي عن طريق التشابه)، ومبدأ اتصال Continuity الأفكار في الزمان والمكان (أي مبدأ التداعي عن طريق الاتصال)، وعلاقة العلة والمعلول Cause and effect (فعندما أفكر في شخص ما، فربما أفكر بعد ذلك في شخص آخر يشبهه في المظهر، أو في شخص قابلته في نفس الوقت وفي نفس المكان معه، أو في والده الذي يدين له بوجوده). وعلاقة العلية هي العلاقة الأكثر اتساعاً من العلاقات الثلاث السابقة، وتقوم عليها المعرفة العلمية. فعندما نفكر في موضوعين، مثل النار والحرارة، على أنها يرتبطان في هذه العلاقة، أعني العلّية، فإننا نفترض أن الأولى والتي نطلق عليها اسم العلّة تنتج حركة ما أو فعلاً ما يؤثر على المعلول، أو تكون لديها القوة لأن تفعل ذلك. وهذه العلاقات الثلاث: التشابه، والاتصال، والعلية، علاقات طبيعية يسير فيها الذهن في عملية تداعي الأفكار.

ويستطيع الذهن، مع ذلك، بمبادئه الخاصة أن يقارن بين أفكاره بطرق أربع إضافية، ويجد، أو يتخيل أنه يجد، علاقات بينها. ولذلك، توجد أنواع سبعة من العلاقات الفلسفية هي: التشابه، عندما يكون التشابه بين فكرتين، والهوية identity، عندما تتوحد الأفكار التي نستقبلها في وقت ما مع تلك الأفكار التي نستقبلها في وقت آخر من حيث إنها خصائص لموضوع دائم. ويقدم لنا المكان والزمان، عدداً لا حدّ له من المقارنات مثل «بعيد»، و«مجاور»، و«فوق»، و«تحت»، و«قبل»، و«بعد». وعلاقة الكم والعدد، التي أدت إلى نشأة الرياضيات؛ وعلاقة درجات الكيف، كما في الأثقال، ودرجات اللون، ... إلخ. وعلاقة التضاد، كما هي الحال عندما نفترض أن فكرة ما

موجودة أو غير موجودة، وعلاقة العلّة والمعلول. ويمكن أن يوجد تبرير لجميع تلك العلاقات الفلسفية عندما نلاحظ انطباعات الإحساس المباشرة، ما عدا علاقتي الهوية، والعلة والمعلول، اللتين وجد هيوم، كما سنرى، أنهما أكثر صعوبة وتثيران مشكلات.

٤ ـ رفض جميع الجواهر

يؤيد هيوم رفض باركلي لكل الأفكار المجردة بما في ذلك أفكار الجوهر المادي. فإذا كان الجوهر فكرة أصيلة، فيجب أن يستمد إما من انطباعات الإحساس أو من التأمل. فإذا كان مستمداً من الإحساس، فلابد أن يكون من إحساس معين، فإذا أدركته العينان، سيكون لوناً، وإذا أدركته الأذنان سيكون صوتاً، وإذا أدركه اللسان سيكون طعماً، وهكذا الأمر بالنسبة لجميع الحواس الأخرى. ومن الواضح أن الجوهر ليس واحداً من تلك الإحساسات. وتنحل انطباعات التأمل بذاتها إلى عواطفنا وانفعالاتنا، ولا يستطيع أي منها أن يمثل الجوهر بأي وجه من الوجوه. ولا تختلف فكرة الجوهر عن فكرة الحال Mode بقدر ما يذهب إليه البرهان المباشر من انطباعاتنا، فكلتاهما تجمعات من أفكار بسيطة توجد مرتبطة باستمرار، نعطيها أسماء لكي نستدعيها كما نشاء. وليس هناك مبرر لرد الأفكار البسيطة التي ترتبط فيما نسميه بالجوهر، كما فعل لوك، إلى حامل يكمن وراءها ويكون أساساً لها ولا يدركه أحد، ولا يكون لدينا عنه انطباع على الإطلاق، سواء انطباع عن إحساس أم انطباع عن تأمل. ولذلك فليس لدينا، في رأي لهيوم، كما هي الحال بالنسبة لباركلي، دليل على وجود المادة ولم يعترف هيوم بمشروعية ما أسماه باركلي «بالأفكار» Notions. فالمعرفة كلها عند هيوم تتكون من «إدراكات»، أي تتكون مما أطلق عليه باركلي اسم «الصور». ونتيجة لذلك يرفض هيوم إدعاء باركلي أنه لدينا «صورة» عن جوهر روحي أو الذات؛ فشيء كهذا ليس لدينا عنه انطباع مباشر، كما يبين هيوم. لقد تخيل بعض الفلاسفة، كما يلاحظ هيوم (ربما يقصد لوك وباركلي) أننا نعي كل لحظة ما نسميه ذاتنا، بينما تبقى هي ثابتة وبسيطة طوال حياتنا. لكن من أي انطباع يمكن أن تُستمد تلك الفكرة؟ ما هو الانطباع الذي يبقى هو نفسه دون أن يتغير طوال حياتنا؟ يقول هيوم: «من جانبي، كلما توغلت داخل ما أسميه «نفسي»، فإنني أعثر باستمرار على هذ الإدراك الجزئي أو ذاك، عن الحرارة، أو البرودة، عن النور أو الظلمة، عن الحب أو الكراهية، عن الألم أو اللذة. إنني لا أستطيع على الإطلاق أن أمسك بهذه النفس في أي وقت دون

إدراك، ولا أستطيع على الإطلاق أن ألاحظ شيئاً سوى الإدراك». وينجم عن ذلك أن ذواتنا ليست، من حيث إننا نستطيع أن نلاحظ تجربتنا، «شيئاً سوى حزمة أو تجمعاً من إدراكات مختلفة، يعقب بعضها بعضاً بسرعة لا يمكن تصورها، وتكون في تدفق وحركة مستمرة. ولا تستطيع أعيننا أن تستدير في محاجرها دون تغير إدراكاتنا. ويكون تفكيرنا أكثر تغيراً من إبصارنا، وتساهم كل حواسنا الأخرى وملكاتنا الأخرى في هذا التغير؛ وليست هناك قوة واحدة من قوى النفس تظل بلا تغيير ولو للحظة واحدة. إن الذهن نوع من المسرح، تتابع في الظهور عليه إدراكات متعددة بصورة متعاقبة؛ أعني أنها تمر، وتمر مرة ثانية، وتزول بسرعة خاطفة، وتختلط في تنوع لامتناه من الاتجاهات والمواقف... ويجب ألا تضللنا مقارنة المسرح. إذ أن الإدراكات المتعاقبة وحدها هي التي تؤلف الذهن؛ وليس لدينا أبعد فكرة عن المكان، الذي تُعرض فيه هذه المناظر، ولا عن المواد التي تتكون منها»(٢).

هل يقصد هيوم، في العبارة الأخيرة التي اقتبسناها، أن يؤكد بصورة دجماطيقية أن الذهن لا يتألف إلا من إدراكات عابرة تنقضي بسرعة؟ أو أنه يسلم بأن هناك مكاناً ومواداً يتكون منها العقل، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نكوّن فكرة عما عساها أن تكون؟ إذا قبلنا البديل الأول، فإن هيوم يتفق مع أنصار المذهب الذهني؛ في القول بأن العالم لا يتكون إلا من إدراكات فقط، لكنه، في الواقع، يتجاوزهم ويسير أبعد مما ذهبوا إليه، طالما أنه ينكر وجود أي ذات أو روح تدرك الانطباعات والأفكار. وإذا قبلنا البديل الأخير، فإن هيوم يتفق كثيراً مع كانط، الذي اعتقد أن هناك نوعاً من «الأنا» توجد وراء حالاتنا الذهنية، على الرغم من أنها ليست في متناول فهمنا، ولا نستطيع أن نتصورها على أنها جوهر. وبناء على البديلين، فإن هيوم كان متسقاً في نزعته التجريبية الشاكة سواء في القول بأن المعرفة البشرية، معرفة الذات أو معرفة العالم الخارجي، على افتراض أن كليهما موجود، لا يمكن أن تتجاوز الإدراكات، أو في إنكار وجود كل الجواهر، الروحية والمادية معاً.

٥ ـ العلّية

اعتقد لوك، كما رأينا من قبل، أننا نستطيع أن نبرهن على وجود ذواتنا ووجود الله وحقائق الرياضيات والأخلاق، بيقين مطلق عن طريق منهجي الحدس والبرهان. أما عند

هيوم، فيمكن البرهنة على مبادىء الرياضيات فقط بتلك الطريقة. فالوضوح والتميز، في الرياضيات هما معيار الصدق، لأن عكس أي قضية صادقة سيكون تناقضاً منطقياً، مختلطاً وغير معقول؛ كما لو أن شخصاً يقول أن الجذر التكعيبي للعدد ٦٤ يساوي نصف ١٠.

أما فيما يتعلق بأمور الواقع كالوقائع الجزئية في موضوعات مثل: التاريخ، والتسلسل الزمني للأحداث، والجغرافيا، والفلك، والحقائق العامة في علم السياسة، والأخلاق، والفيزياء، والكيمياء، فإن عكس أي قضية لا يتضمن تناقضاً منطقياً. فليس هناك تناقض منطقي في القول أن سقوط حصاة صغيرة يمكن أن تطفىء نور الشمس، أو أن رغبة شخص ما يمكن أن تضبط حركة الكواكب في مداراتها(١). إننا لا نستطيع أن نصل إلى معرفة المباديء في مجال كل مسائل الواقع إلا عن طريق ملاحظة العلل والمعلولات(٣).

ولا شك أن هيوم يؤمن بأهمية الملاحظات التجريبية التي يرتكز فيها البرهان على علاقات علية. وكثيراً ما كان يُعتقد، في الوقت نفسه، أن تحليل هيوم لمبدأ العلية يقوض مشروعيته، وتلك خاصية من خصائص فلسفة هيوم التي صدمت كانط تماماً حتى إنه شرع في بناء نسق جديد للأبستمولوجيا، كان من أهدافه الأساسية البرهنة على صحة التحليل العلّي.

وهناك جانبان مختلفان لمعالجة هيوم للعلّية لابد من التمييز بينهما، ومن الملائم بالنسبة لنا أن نسميهما على التوالي: المنظور المنطقي والمنظور السيكولوجي للمشكلة.

ويمكن أن نعبر عن المنظور المنطقي عند هيوم بتعريفه المحير للعلّة بأنها «موضوع يسبق موضوعاً آخر ومجاور له، وحيث توضع كل الموضوعات التي تشبه الموضوع الأول في علاقتي الأسبقية والجوار لتلك الموضوعات التي تشبه الموضوع الثاني»(٤). وإذا شرحنا عبارة هيوم بحرية قلنا أن ما يقصده يمكن أن يكون على النحو التالي: افرض أنه في جميع الحالات التي نستطيع أن نلاحظ فيها موضوعاً معيناً أو حدثاً وليكن (أ)، يتبعه باستمرار موضوع آخر أو حدث وليكن (ب)، وأنه في جميع الحالات التي نستطيع أن نلاحظ (ب) نجد أن (أ) يسبقه على الدوام، فإننا نستطيع أن نستنتج أن (أ) هي علة (ب)، وأن (ب) تتبعها باستمرار في الحالات المستقبلية. إننا نكون على يقين من الناحية العملية من هذه

---

(١) يمكن أن نقول ليست هناك استحالة منطقية نعم، لكن هناك استحالة تجريبية ـ بمعنى أن ذلك يتناقض مع قوانين الطبيعة ـ فليست كل الأستحالات منطقية (المراجع).

النتيجة، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرهن عليـها بطريقة رياضية. لكن افرض، من ناحية أخـرى، أن جـ تتبع د بنسبة مئـوية معينة من الحالات، وليس في جـميع الحالات. فإننا نسـتطيع أن نحسب نسبة الاحـتمال التي تثبت النتـيجة أنها صـادقة في أي ظرف من ظروف المستقبل. لقـد شرع هيوم في بناء ما يزال أساساً ناقـصاً (على الرغم من أنه حقق تقدماً يفوق بيكون ولوك)، لمباديء المنطق الاستقرائي الذي كان على «جون ستيورات مل» أن يصوغه بدقة أكثر في القرن التاسع عشر. وقد قبل هيوم مبدأى العلية، واطراد الطبيعة، واستخدمـهما بطرقة متنوعة كمـا سنرى، مثل تفسيره السيكولوچي لاعـتقاداتنا في الهوية الشخصـية، وفي هوية الموضوعات الفيـزيائية، وفي نظريته الخاصـة بالإرادة، وفي رفضه للمعتـقدات اللاهوتية في المعجـزات والعناية الإلهية الخاصـة. وربما يكون التفسيـر الأكثر معقولية - لمنظور هيوم المنطقي هو أنه ينظر إلى العلية واطراد الطبيعة على أنهما مسلمتان لا يمكن أن نبرهن عليهمـا، غير أنهما مفيدتان لـلغاية، ولا يمكن، في الواقع، الاستغناء عنهما، بالنسبة للتوجيه العملي للحياة وسير كل بحث علمي خارج الرياضيات.

أمـا منظور هيوم السيكولوچي للعلّية فهو مشهور وأصيل أكثر من منظوره المنطقيّ، على الرغم من أنه، في واقع الأمر، ذو أهميـة فلسفية أقل. إذ يقوم هيوم بتـحليل علاقة العلة والمعلول الفلسفـية إلى ثلاثة عناصر هي: التجاور، والتتـابع، والارتباط الضروري. أما بالنسبة للتجاور والتتابع فإنهما علاقتان توجدان بصورة مباشرة بين انطباعاتنا، ولا شك في أصالتهما كمعطيات في تجـربتنا. ومع ذلك، فهما بذاتهما لا تكفيان لأن تؤديا بنا إلى الأعتـقاد بأن حـادثة مـا هي علة لحادثة أخـرى إذ يجب علينا أن نفتـرض وجود ارتـباط ضروري بين الحدثين. غـير أن ذلك يثير مشكلة وهي: أن الارتباط الضـروري ليس علاقة ندركها على نحـو مباشر بين انطباعاتنا الحـسية. وإنما هي شيء تضـيفـه أذهـاننـا إلـى الأنطباعـات التي نتلقاها. ونحن ندركـها على النحـو التالي: افرض أننـا لاحظنا بصورة متكررة حدثاً مـا، لهباً، مثلاً، يتبـعه باستمرار حدث آخـر، وهو الحرارة. نجد أن تداعي الأفكار يصبح راسخاً في أذهاننا بين الحدثين. ففكرة الحدث الأول تؤدي إلى فكرة الحدث الثاني. ولا يكون الأرتباط الضروري المفـترض بين الحدثين سوى عـادة Habit لأذهانـنا، وليس خاصية أو علاقة في انطباعاتنا ذاتهـا. فالعادة هي السبب الوحيد الذي يجعلنا نفكر في أن قوة أو فاعلية غير مرئية تنتقل من موضوع إلى آخر، كما هي الحال عندما نتخيل أن طاقة تنتقل من كـرة من كرات البلياردو إلى كرة أخرى وتحركـها. فنحن لا نلاحظ بالفعل شيئاً من هذا القبيل.

٦ ـ سيكولوچيا الاعتقاد وعلاقة الهوية

يفسر هيوم اعتقادنا في الهوية ووجود الموضوعات الخارجية المتصل تفسيراً سيكولوجيا، وكذلك اعتقادنا في الهوية الشخصية لذواتنا الخاصة.

والسبب الذي يجعلنا نعتقد في الحقيقة الموضوعية للانطباعات الحالية بوجه عام هو أنها أكثر وضوحاً من الأفكار. ونحن نقبل أفكارنا الخاصة بالذاكرة بوصفها استعادة حقيقية لانطباعات خبرناها في الماضي، لأنها أكثر حيوية من أفكار الخيال الأكثر خفوتاً وأقل تماسكاً.

وبالتالي فإن أي انطباع لديه القدرة على أن ينقل الحيوية إلى الفكرة التي ترتبط به ارتباطاً وثيقاً. وتصبح الفكرة، عندئذ، أكثر حيوية، وقد يُعتقد أنها صادقة. فعندما نعود إلى المنزل من رحلة، فإن الموضوعات التي نراها الآن من حيث إنها انطباعات حالية تجعل أفكارنا الموجودة في الذاكرة والخيال عن الناس والأشياء في المنزل أكثر حيوية. وصورة الصديق تجعل الخصائص التي نتذكرها عنه أكثر حيوية. ورفات القديسين التي نراها رأى العين تجعل الفكرة التي قيلت عن هذا القديس للشخص المتدين أكثر حيوية، ويكون أكثر استعداداً للإيمان بهم. (ولو أن هيوم عرف سيكولوجيا الإعلان الحديث وفن البيع الحديث، فلربما أضاف القول بأنه إذا استطاع المشتري أن يتخيل بحيوية كافية فوائد شيء معروض للبيع، فإنه يؤمن بأن هذه الفوائد المتخيلة حقيقية، ويشتري السلعة. وإذا كانت الفوائد الموجودة في خيال شخص ما والتي قيلت له عن المضاربة في البورصة، حيوية وجذابة بصورة كافية، فمن المحتمل أن يكون لديه إيمان ضمني بقوة الاستثمار. وذلك هو سبب نجاح الناس موضع الثقة).

افرض أنك دخلت الآن قاعة المحاضرة وأدركت نفس الطاولة ونفس المقاعد التي رأيتها في الحجرة الأسبوع الماضي، فإن ما حدث، بالنسبة لهيوم، ماحدث في تجربة مثل هذه التجربة هو أنك استقبلت في الأسبوع الماضي مجموعة معينة من الانطباعات الحسية مثل: الطاولة والمقاعد... إلخ ـ وأن تلك الانطباعات ظلت الآن في ذاكرتك على هيئة أفكار. وأنت الآن تدرك مجموعة حية من الانطباعات ـ الطاولة، المقاعد... إلخ، ـ تشبه تماماً تلك الأفكار الموجودة في ذاكرتك من الأسبوع الماضي، ماعدا أنها أكثر حيوية. إن حيوية انطباعاتك الحالية تضفي على الأفكار التي تشبهها حيوية أكبر وتضعها الذاكرة في نفس المكان. ولذلك فإنك تختلق هُوية بين انطباعاتك الحالية والأفكار التي تتذكرها،

وتفترض أن الطاولة والكرسي موضوعان لهما وجود متصل في الحجرة أثناء الفترة التي تغيب فيها عنهما. وبدلاً من القول، مثلما قال باركلي، أن ما نطلق عليه موضوعات العالم الخارجي هو في الحقيقة أفكار تستمر وتدوم في عقل الله عندما لا ندركها، يصبح تفسير هيوم هو أننا «نختلق هوية» بين انطباعات حاضرة وأفكار نتذكرها، ونعتقد بالتالي أنها موضوعات ذات وجود متصل مستقل عنا. ولا ينكر هيوم، فيما يبدو، أن «عللاً مجهولة» لانطباعاتنا قد تظل موجودة خارج أذهاننا، لكن ليست لدينا طريقة لاكتشاف ما هي هذه العلل. فنحن لا نعرف أبداً أي شيء سوى انطباعاتنا الخاصة؛ لأننا لا ندرك على الإطلاق أشياء كما تكون في ذاتها.

وعلى نحو مماثل، نختلق، كما يرى هيوم، هوية بين إدراكاتنا الخاصة بالتأمل، ونعتقد بالتالي في اتصال ذواتنا، على الرغم من أننا، من حيث الاستبطان المباشر، لا نجد على الإطلاق أي شيء في أذهاننا سوى إدراكات تتغير بإستمرار.

ويعتقد هيوم، عن طريق هذا التحليل الصارم لما نخبره بالفعل في إدراكاتنا، أنه نجح في اكتشاف أن كل ما نعرفه بصورة مباشرة هو إدراكاتنا ذاتها، وليست لدينا معرفة بطبيعة الموضوعات أو بوجودها المتصل في العالم الخارجي، أو بهويتنا الشخصية الخاصة من حيث إنها ذوات. ليست لدينا طريقة أياً كانت لاكتشاف «العلل المجهولة» مما تنشأ عنه انطباعاتنا(٥). ومن هنا فإن فلسفته تستبعد على السواء مادية هوبز، وثنائية ديكارت ولوك، ومذهب الذهن عند باركلي. فكل ما نعرفه هو إدراكاتنا، أما ما يوجد أكثر من ذلك في عالم الواقع، فليست لدينا طريقة لنعرف شيئاً عن طبيعة المادة أو طبيعة الذهن. لقد كان هيوم مبشراً بالفلاسفة الوضعيين في القرن التاسع عشر مثل كونت وجون ستيوارت مل، وبالفلاسفة اللاأدريين مثل سبنسر وهكسلي. ويطلق هيوم على وجهة نظره اسم النزعة الشكية skepticism.

٧ ــ بأي معنى كان هيوم فيلسوفاً شاكاً؟

كانت لدى هيوم روح الدعابة، ولذلك كان يسخر أحياناً من نزعته الشكية. ويعترف هيوم في عبارة صريحة بصورة ملحوظة أنه لا يؤمن بنزعته الشكية إلا عندما ينكب على تأملاته الفلسفية. يقول هيوم: «إنني أتناول العشاء، وألعب النرد، وأمزح مع أصدقائي، وبعد ثلاث ساعات أو أربع من المتعة والتسلية أعود إلى تلك التأملات التي تبدو باردة،

ومرهقة، وسخيفة لدرجة أن نفسي لا تطاوعني في البحث فيها أكثر من ذلك»(٦).

وعلى الرغم من تلك الاعترافات التي هي على سبيل المزاح، فإن هيوم كان يرغب، بالتأكيد، في أن تؤخذ مأخذ الجد. فجدارته، بصفة عامة، أنه أظهرنا على أننا إذا واصلنا المنظور السيكولوجي عند لوك وباركلي لمشكلة المعرفة إلى نتائجه القصوى، ولم يُسمح بأي منهج آخر، يصبح من المستحيل تبرير الاعتقاد في الوجود المتصل للموضوعات الموجودة في العالم الخارجي، أو لذواتنا الخاصة بناء على أسس عقلية، بيد أنه يكون أقل من ذلك في مشروعية العلوم التجريبية. إن كل ما نستطيع أن نعرفه بصورة مطلقة عن مسائل الواقع يرتد إلى إدراكات سريعة الزوال.

وطريقة هيوم الخاصة في الإفلات من النزعة الشكية التي يمكن أن تكون معطلة تماماً، هي العودة إلى الغريزة الطبيعية التي تحضنا، لحسن الحظ، على الإيمان بحقيقة العالم الخارجي ومشروعية التحليل العليّ. وعلى الرغم من أنه لا يمكن تبرير هذا الاعتقاد، الذي تحث عليه الغريزة، عن طريق التجربة الحسية ولا عن طريق الذهن، فإننا نستطيع تبريره عن طريق فائدته في السلوك العملي للحياة وفائدته أيضاً في الأبحاث العلمية(٧). وقد يُطلق على هيوم، في الفقرات التي يتحدث فيها بتلك الطريقة، اسم الفيلسوف الواقعي الذي يجد مصدر الاعتقاد في المذهب الواقعي في الغريزة، وفي تبريرها للنتائج البرجماتية التي تنتج من قبولها. وقد أخذ معظم الفلاسفة الواقعيين الأكثر شكاً في القرن العشرين موقفاً مشابهاً إلى حدما، كما هو ممثل بصورة أكثر وضوحاً في النزعة الشكية والإيمان الحيواني عند البروفسور ج.س. سانتايانا، التي بناء عليها يرتكز يقيننا في المعرفة العملية على «الإيمان الحيواني»؛ أعني أنه يقترب كثيراً مما يسميه هيوم «بالغريزة».

ونزعة هيوم الشكية هي أبعد ما تكون عن الشك التام فهو يعترف باليقين المطلق للمعرفة الرياضية، التي نحصل عليها عن طريق منهجي الحدس والبرهان. وكما يعتقد في إمكان الوثوق العملي بالبحوث العلمية في مسائل الواقع، والتي تعتمد على التحليل العليّ وتتضمن اطراد الطبيعة ـ على الرغم من أنه يسلم بأن يقيننا هنا يرتكز على الغريزة والعادة. وباختصار يقبل هيوم العلوم الطبيعية. ويعتقد أيضاً بأن السلوك البشري يسير وفق قوانين منتظمة مثل تلك القوانين التي نستطيع ملاحظتها في العلوم الطبيعية. والواقع أنه ينظر إلى كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية»، الذي يأخذ عنواناً فرعياً وهو «محاولة لإدخال المنهج التجريبي للاستدلال في الموضوعات الأخلاقية» على أنه استخدام لمناهج العلم التجريبي في تفسير التفكير البشري والسلوك البشري. لقد كان هيوم من أوائل الفلاسفة

الذين تنبأوا بإمكان تطور العلوم الاجتماعية، وينظر إليه البعض على أنه، بحق، أول مؤرخ حديث. ويستخدم علم الاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم الاجتماع، مبادىء يرجع أصلها إليه. ولذلك فلم يكن هيوم شاكاً في ميدان العلوم الاجتماعية.

إن ثقة هيوم في اطراد الطبيعة والتحديد العليٍّ هي الأساس في هجومه على الإيمان بالمعجزات وفي العناية الالهية الخاصة، وحرية الإرادة بمعنى اللاحتمية. فهو يُعرِّف المعجزة بأنها «انتهاك لقوانين الطبيعة»، وبينمايستحيل وفقاً لفلسفته أن نقول بصورة دجماطيقية أنه لا يمكن أن يقع حدث مخالفاً لتلك القوانين، فهو يذهب إلى أن التجربة تبين أننا نستطيع أن نعتمد باستمرار بقدر كبير على اطراد الأحداث الطبيعية أكثرمن أن نعتمد على دقة الشهادة البشرية. ومن المرجح أنه في كل حالة نزعم فيها أن معجزة حدثت مخالفة لقوانين طبيعية، يكون الشهود الأصليون مخطئين، أو أن تقاريرهم لم تنتقل إلينا بصورة دقيقة. ولذلك، يستبعد تصديق وقوع المعجزة. وهناك اعتبارات مماثلة أثبتها هيوم ضد الاعتقاد في «العناية الإلهية الخاصة»، وضد القول بأن الله يعطل قوانين الطبيعة من أجل منفعة أشخاص معينين. ويعتقد هيوم أن الإرادة البشرية تحدث وفقاً لقوانين سيكولوجية يمكن ملاحظتها ووصفها. إننا مسئولون عن أفعالنا عندما تحدث بوصفها نتيجة لدوافعنا وعواطفنا، لا كنتيجة لقسر خارجي. لكن في تلك الحالات التي يحدث فيها سلوكنا باستمرار عن طريق شخصياتنا نحن؛ فإننا لا نستطيع أن نفعل خلاف ما فعلنا، في أية مناسبة، دون أن نكون أشخاصاً مختلفين عما نحن عليه. ولذلك فإن هيوم يقبل، ويقدم <u>تفسيراً حتمياً لحرية الإرادة</u> وللمسئولية الأخلاقية.

وليس هناك شك في أن هيوم يعتقد في <u>اتصال الذات واستمرارها</u>، فتفسيره لحرية الإرادة يتضمن ذلك. وتفسيره السيكولوجي لاعتقادنا في الوجود المتصل للموضوعات يفترض مسبقاً «ذاتاً» مستمرة تحتفظ بذكريات الماضي، وتقارنها بانطباعات الحاضر، وتختلق هوية بين ذكريات الماضي والانطباعات الحاضرة. ولابد أن تكون هناك أيضاً ذات مستمرة وباقية حتى تشكل ذلك النوع من العادات الموجود في تداعي الأفكار الذي أمد هيوم بالتفسير السيكولوجي لإيماننا «بالارتباط الضروري» الذي تحتوي عليه العلّية. إن نزعة هيوم الشكية تبلغ بالنسبة للذات مبلغ الإنكار حتى إنه ليس لدينا دليل على أن الإدراكات المتتالية، التي نلاحظها، محايثة لأي نوع من الجوهر الروحي أو الحامل. ومن المستحيل أن نفهم استخدام هيوم للذات دون افتراض أنه كان يعتقد أن هناك نوعاً من الوحدة، والتنظيم، والاتصال في إدراكاتنا. لقد أثار هيوم مشكلة كان كانط أول من قدَّر أهميتها،

وهي: كيف يمكن لتتابع من الإدراكات أن يؤلف شخصية تعرف ذاتها، أو تخلق هويتها الخاصة على الأقل، وتسلك كفاعل إيجابي في اكتساب معرفة بما ينظم، على الأقل، بالنسبة لتجربته الخاصة، العالم الخارجي تنظيماً عليا؟

وتوجد تأملات هيوم في طبيعة الكون وعلاقاته بالله بصورة أساسية في كتابه «محاورات في الدين الطبيعي» الذي قدم كل من تحدث فيه (أي المتحاورين) أنواعاً مختلفة من الاعتبارات الجادة وعرض فيها للصعوبات التي يجب على أي فلسفة من فلسفات الدين أن تحلها. ويبدو من المحتمل أن هيوم يتأرجح بين رأيين من آراء المتحاورين، وهما «كليانتس» و«فيلون»[1] وأنه استخدم حيلة الحوار الأدبية لكي يستطيع التفكير بصوت مسموع في مشكلات الدين دون أن يضطر إلى الالتزام بشيء. والانطباع الذي يستمده معظم الطلاب من الكتاب هو أن هيوم اعتقد أن وجود الله يؤكده ذلك القدر من النظام الذي يمكن اكتشافه في الكون، غير أن الدليل لا يكفي لكي يكفل نتائج كثيرة عن طبيعته وصفاته. كما أنه يستبعد المعجزات والعناية الإلهية الخاصة. إن العالم يبدو أنه يشبه الكائن الحي الذي يكون الله هو الروح السارية فيه أكثر من أن يماثل آلة يكون هو صانعها، وهذا افتراض يسبق الكثير من الأفكار في فلسفة الدين التي ظهرت إبان القرن التاسع عشر، وأيضاً في عصرنا الراهن.

يستحيل أن نقول ما الذي اعتقده هيوم، بحق، عن الخلود الشخصي. إذ يبدأ مقاله في الموضوع بهذه العبارة «يبدو أنه من الصعب أن نبرهن على خلود النفس عن طريق النور المحض للعقل، فالبراهين عليه مستمدة بوجه عام إما من مباحث ميتافيزيقية، أو أخلاقية، أو فيزيائية. بيد أن الكتاب المقدس، في واقع الأمر، والكتاب المقدس وحده، هو الذي يكشف عن الحياة والخلود». وينتهي المقال بالعبارة التالية: «لا يمكن لشيء أن يضع بوضوح تام الالتزام اللامتناهي للجنس البشري تجاه الوحي الإلهي، لأننا لا نجد واسطة أخرى يمكن أن تؤكد هذه الحقيقة الهامة والعظيمة». إن هيكل المقال هجوم ساحق على الحجج التي قُدمت للخلود والتي ترتكز على الاستدلال البشري. فهل العبارة الافتتاحية والعبارة التي انتهى بها المقال واللتان اقتبسناهما ساخرتان؟ أم أنهما يقرران ما شعر به هيوم حقاً؟ كان هيوم يقيم في لندن عندما جاءه خبر وفاة والدته. . ولقد وجده

(١) شخصيتان في كتابه «محاورات في الدين الطبيعي» (المترجم).

مستر بويل، الذي كان يقيم معه في نفس المنزل، «في كرب عميق، ودموعه تتدفق بغزارة». وقال بويل، بعد أن واساه «صديقي، إن سبب هذا الحزن غير المعتاد هو نبذك لمبادىء الدين وطرحها جانباً؛ لأنك لو لم تفعل ذلك، لواساك الإيمان الراسخ الذي يقول أن هذه السيدة الطيبة التي هي ليست أفضل الأمهات فحسب، بل هي أكثر المسيحيات تقوى، لابد أن تكون سعيدة تماماً في دار العدل». وأجاب هيوم بقوله: «على الرغم من أنني طرحت تأملاتي لكي أنظر في العالم الميتافيزيقي الذي يحتاج إلى سعة في المعرفة والإطلاع، فإنني، في أمور أخرى، لا أفكر بصورة تختلف عن سائر العالم كما تتخيل»[٨]. وحدثت تلك الحادثة عندما بدأت انتقاداته للدين في كتابه «بحث في الفهم البشري»، الذي نُشر حديثاً، تجعله مشهوراً، لكن هل كان شغفه بالشهرة الأدبية هو الذي أدى به إلى أن يشن هجوماً على المعتقدات الدينية أكثر رعباً من مشاعره الخاصة التي كان لها ما يبررها؟ لا شك أنه رفض دين عصره ضيق الأفق، لكن من المحتمل تماماً أنه قبل وجود الله والخلود الشخصي، كما قبل معتقدات أخرى من معتقدات الدين الحر، مثل: مسائل الوحي والاقتناع الداخلي. والفيلسوف الذي لا يقبل مبادىء العلم إلا على أساس غريزة لا يمكن تفسيرها قد يتمسك بمعتقدات دينية على نحو مماثل، على الرغم من أنه يصعب النظر إليها على أنها ترتكز على أي أساس متين.

ومن ثم، فإن هيوم فيلسوف شاك أساساً بمعنى أنه يعتقد أنه من المستحيل بالنسبة للفهم الشبري أن يكتشف طبيعة الأشياء الحقيقية كما توجد في ذاتها مستقلة عن التجربة. أعني، أنه فيلسوف شاك في الميتافيزيقا، وعلى الأقل، في الدين، بدرجة كبيرة. وهو ليس شاكاً على الإطلاق في الرياضيات، والعلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، وأيضاً في الأخلاق، كما سنرى فيما بعد..

٨ ـ الأخلاق والفلسفة الاجتماعية

لم يعتقد هيوم أن هناك أي مبادىء أبدية وثابتة بصورة مطلقة للأخلاق يمكن معرفتها عن طريق الحدس والبرهان. فالأخلاق تختلف عن الرياضيات من هذه الزاوية. ومع ذلك فإن هيوم يعتقد في علم تجريبي للأخلاق. وترتبط معالجة هيوم للأخلاق، كما قد نتوقع، ارتباطاً وثيقاً بالسيكولوجيا الموجودة عنده.

يوجد من بين انطباعات الفكر عندنا انطباعات عن اللذة والألم، يصاحبان بصورة

مباشرة كل إدراكاتنا الأخرى. وتأتي العواطف والانفعالات في الأهمية بعد اللذات والآلام، وتلي ظهور الأفكار. (لا تختلف الانفعالات Passions عن العواطف emotions عند هيوم إلا في كونها أكثر شدة، وهو يستخدم مصطلح «الانفعالات» ليعني ما يتحدث عنه علماء النفس اليوم وهو العواطف)[1] وتنشأ العواطف غير المباشرة فهي أكثر تعقيداً، وتتضمن ارتباط كيفيات (صفات» أخرى متنوعة؛ مثل الأعتداد بالذات Pride، والضعة humility، والطموح، والزهو، والحب، والكراهية، والحقد، والشفقة، والضغينة، والكرم. وتحليل هيوم للعواطف كثيراً ما يكون دقيقاً، فقد قدم إسهامات دائمة لما نسميه اليوم بسيكولوچيا العواطف (الانفعالات).

والإرادة البشرية هي باستمرار محصلّة الانفعالات والعواطف. ولا يمكن لشيء أن يعارض أو يعوق دافع الانفعال أو العاطفة سوى دافع مضاد. «والذهن لا يكون، ولا ينبغي له أن يكون عبداً للعواطف، ولا يمكن أن يزعم على الإطلاق أي عمل سوى أن يخدمها ويطيعها»[9]. وهناك معنيان فقط يمكن أن يكون بهما أي فعل غير معقول: أولهما أنه قد يؤسس على وجود مفترض لموضوعات لا توجد بالفعل، وثانيهما أنه قد يستخدم وسيلة غير فعالة من أجل غاية مدبرة ومخططة، بسبب الحكم الخاطيء على الأسباب والنتائج. إن وظيفة الذهن في ميدان السلوك هي أن يكون مرشداً ضد تلك الأخطاء. واختيار الغايات القصوى أو القيم النهائية يكون باستمرار عن طريق الجانب الانفعالي (العاطفي) من طبيعتنا، ولا يفيد العقل إلا في الإشارة إلى طرق تحقيق هذه الغايات (يعتقد كثير من الفلاسفة المحدثين أن موقف هيوم كان صحيحاً فيما يتعلق بدور الدافع والعقل في السلوك فكل فعل هو تنفيذ لدافع ما: والأفعال الصحيحة هي نتائج دوافع منظمة بصورة متماسكة في ذات منسجمة واجتماعية؛ أما الأفعال الخاطئة فهي عكس ذلك. والإنسان سليم الخلق هو الذي تتحد دوافعه باستمرار في شخصية تنسجم مع نفسها ومع المجتمع، أما العكس فهو حالة الإنسان الفاسق).

وهيوم فيلسوف لذّى أحياناً، وهو يستخدم الخير والشر بوصفهما مرادفين للذة والألم. ومع ذلك، فهو ليس على الإطلاق فيلسوفاً لذّياً أنانياً مثل هوبز. حقاً، إن حب

---

(١) يستخدم هيوم لفظ «العواطف» بمعنى كان سائداً في أيامه، وهو يختلف عن المعنى المعروف للكلمة بين علماء النفس في يومنا هذا. إذ يُستعمل اللفظ ليشمل كل صنوف الغرائز والدوافع النفسية والميول والانفعالات، بالاضافة إلى ما يُسمى اليوم بالعواطف (راجع: د. زكي نجيب: ديفيد هيوم، دارالمعارف ، القاهرة، ١٩٥٨ . ص ١٢٩). (المترجم).

الذات يدفع إنساناً إلى أن يرغب لذته الخاصة. لكن افرض أنه يرى شخصاً آخر يخبر لذة أشد أو ألماً، أعني، إذا تحدثنا بسيكولوجيا هيوم، أنه يكوّن فكرة عن مشاعر الشخص الآخر. هذه الفكرة تزداد في الحيوية كلما استمر في ملاحظته، حتى إنها تتطور إلى انطباع فعلي من اللذة أو الألم يشعر به هو نفسه؛ وتصبح لذة الشخص الآخر أو ألمه لذاته هو أو ألمه هو، وتمد سلوكه الخاص بدوافع. ويسمى هيوم تلك العملية بالتعاطف Sympathy، الذي نتيجة له يصبح الناس مهتمين بالرخاء العام ويبحثون عن خير عام مشترك.

إن مايجلب لذة على المدى البعيد، سواء للفرد أو للآخرين، له منفعة، عند هيوم. والمنفعة تسبب لنا لذة بطريقة معينة وخاصة، باستقلال عن - وبالإضافة إلى - أي تجربة مباشرة عن نتائجها السارة Pleasant. ويفسر هيوم أحياناً الاستحسان المحايد لأفعال مفيدة عن طريق وجود حاسة خلقية moral sense، يطورها تداعي الأفكار، تلجأ إليها المنفعة. فالفضائل خيرة بسبب منفعتها؛ فإذا لم تحقق الفضائل الرخاء العام، فإنها لا تكون خيرة. وبعض الفضائل، مثل محبة الآباء، والأريحية هي فضائل طبيعية، طالما أنها تتطور تلقائياً، وتلجأ مباشرة إلى الحاسة الخلقية، بينما العدالة هي، من ناحية أخرى، نتاج اصطناعي للوسائل البشرية الواعية، على الرغم من أنها ليست مرغوبة على نحو أقل نتيجة لهذا السبب.

ويستمر هيوم في استخدامه لمفهوم الحاسة الخلقية، متابعاً تراثاً في الأخلاق كان «الايرل الثالث أوف شافتسبري» و«فرانسيس هاتشيسون» من أكثر ممثليه شهرة(١٠). ولقد مهد استخدام هيوم للتعاطف الطريق لآدم سميث. ومعالجته للمنفعة تجعله مبشراً ببنتام والنفعيين الآخرين في القرن التاسع عشر. وبتطوير أفكار هيوم عن الحاسة الخلقية، والتعاطف، والمنفعة، فإنه قام بإسهامات بالنسبة لثلاث مدارس مختلفة من مدارس الأخلاق الحديثة(١١). ومن المشكوك فيه إمكان التوفيق بين التصورات الثلاثة توفيقاً تاماً. وعلى أية حال، فان هيوم لم ينظم تفكيره في الأخلاق في نسق واضح.

والدولة السياسية، كما يراها هيوم، هي نتيجة لتطور تدريجي يمكن مقارنته بنمو اللغة؛ فليست أيٌّ منهما تكون نتاج اتفاق اجتماعي متعمد. ومع ذلك فإن القصة المختلقة عن العقد الاجتماعي أفادت في توجيه الانتباه إلى واقعة مؤداها أن الدولة، ومعها فضيلة العدالة، وتأسيس الملكية الخاصة، والأعتراف بالإلزام الخلقي لحفظ العهود والعقود، قد تطورت جميعها من غرائز وحاجات بشرية، وأن التأمل الفطن ساعد على نموها. ولدى هيوم معنى للتطور التاريخي للمؤسسات الاجتماعية يندر أن يوجد عند مفكري عصر

التنوير الآخرين. فلقد أدت الوقائع التي تذهب إلى أن الموجودات البشرية بطبيعتها أنانية إلى حد كبير، ومع ذلك فهي قادرة على كرم محدود، وأن الطبيعة تقدم زاداً طفيفاً للاحتياجات البشرية ـ نقول أدت تلك الوقائع بالناس بصورة تدريجية بالناس إلى أن يعترفوا بأن تأسيس الملكية الخاصة أمر مرغوب فيه، ومعه فضيلتي العدالة والأمانة اللتين تدعمانه. ومن هنا كان الالتزام الطبيعي أو الذي يحث على العدالة هو مصلحة مشتركة للمحافظة على الملكية والقواعد العامة للسلوك، أما الإلزام الخلقي فهو مستمد من التعاطف؛ وهما معاً تدعمهما التربية الخاصة والعامة. ويرتكز الإلزام الخلقي على الولاء السياسي وعلى المنفعة والرخاء العام، ولا يرتكز على ضرورة تنفيذ عقد اجتماعي مختلق. ويرفض هيوم نظرية العمل المتعلقة بالملكية عند لوك. فهو يجد أن الخطوات المتتابعة في أصل تأسيس الملكية هي: وضع اليد occupation (فكل شخص يعرف أن لديه حقاً أخلاقياً وقانونياً في الأرض والأشياء التي يسيطر عليها)؛ الملكية بالتقادم Prescription (بمعنى أن يكون له الحق في الملكية لحيازته لها لفترة طويلة)؛ وزيادة الثروة accession (الذي عن طريقه يعرف الشخص أن له الحق في ثمار حديقته، ونسل ماشيته وعمل عبيده)، والتتابع Succession، (الذي بواسطته تنتقل الملكية عند الوفاة إلى الأطفال وآخرين وفقاً لدرجة القرابة، التي يحاول هيوم أن يفسرها تفسيراً سيكولوجياً عن طريق تداعي الأفكار). ويتم انتقال الملكية عن طريق الرضا، وتطور التجارة، عندما يرى الناس المزايا التي تنشأ منهما.

وكتب هيوم رسالة في «التاريخ الطبيعي للدين»، يظهر فيها استبصاراً ملحوظاً في الوقائع التي أكدها البحث العلمي في الدين المقارن. ويرى هيوم أن الدين لم ينشأ في الأصل كنتاج لتأمل فلسفي. فقد تحرى الناس عن أرواح غير مرئية ملائمة، تخيلوا أنها موجودة حولهم، لكي تكفل حاجاتهم الشخصية، وافترضوا بصورة تدريجية أن بعضاً من هذه الأرواح أكثر أهمية في أذهانهم من بقية الأرواح الأخرى، وهكذا نشأت آلهة التعدد العظيمة. وفي مرحلة متأخرة، تصور الناس الآلهة المتبقية على أنها تابعة لإله واحد، ومن ثم أصبح «زيوس» عند اليونان، و«يهوه» عند العبرانيين إلهاً أسمى. وهكذا نشأت ديانة التوحيد.

وتكمن أهمية هيوم في تاريخ الفلسفة الحديثة في: أولاً، تطويره للمنهج التجريبي والسيكولوجي في نظرية المعرفة والأبستمولوجيا)، إلى نتائجه المنطقية. وكانت هذه النتائج، كما نرى ذات نزعة شكية متحيزة. وقد أزعجت هذه النزعة الشكية كانط، الذي

دحضها هو وفلاسفة مثاليـون محدثون عن طريق نظرية جديدة للمعرفة، أبقت على ما له أهمية في نزعة هيوم التجريبية. ولقد وجد كونت وجون ستيوارت مل اللذان طورا المذهب الوضعي، من ناحية أخرى، أن نزعة هيوم التجريبية أكثر إرضاء وإقناعاً. وثانياً يكمن كثير من مجد هيوم الدائم في واقـعة مؤداها أنه بينَّ أن منهج البحث التجريبي يمكن استخدامه في مـيدان الأخلاق والعلوم الاجتماعية؛ لقد أرسى هيوم الأسس لكثـير من العمل البناء الذي تحقق في هذه المجالات منذ عصره(١٢).

References

Biographical:

D.H.Huxley, Hume.

J.Y.T. Greig, David Hume.

J.H. Burton, Life and Correspondence of David Hume (2 vols., Edinburgh, 1846) .

Editions and Selections:

A Treatise of Human Nature (Everyman edition, 2 vols.; one-volume edition with valuable analytical index by Selby-Bigge, Clarendon Press).

An Enquiry Concerning Human Understanding (Open Court).

An Enquiry Concerning the Principles of Morals (Open Court).

Hume's Enquiries (the two foregoing in one volume, with useful analytical index by Selby-Bigge, Clarendon Press).

Selections, edited by C.W. Hendel (Scribners).

Treatise, Book I, edited in one volume together with Berkeley's Principles, by Philip Wheelwright (Doubleday, Doran&Co.).

Modern Classical Philosophers, edited by B. Rand, contains a selection from the Enquiry Concerning Human Understanding.

Philosophical Works, 4 vols., Boston and Edinburgh, 1834.

Treatise, edited by Green and Grose, 1875.

Commentaries:

(Semi-popular)

W. Knight, Hume (Blackwood's Philosophical Classics).

H. Calderwood, David Hume (Famous Scots Series).

T.H. Huxley, Hume.

C.R. Morris, Locke, Berkeley, Hume.

(More technical)

T.H. Green, Introduction to Hume (in Works of T.H. Green, Vol. I, and also in green and Grose's edition of Hume's philosophical Works).

B.M. Laing, David Hume.

C.W. Hendel, Studies in the philosophy of David Hume.

J. Laird, Hume's Philsophy of Human Nature.

الفصل الحادي عشر

فلاسفة آخرون في عصر التنوير

إلى جانب التطور الذي حققه باركلي وهيوم، أحدثت فلسفة لوك حركات فكرية أخرى كثيرة إبان عصر التنوير. وسوف نهتم في هذا الفصل ببعض الفلاسفة الأكثر أهمية الذين كان لهم تأثيرهم في تلك الحركات.

١ ـ فلاسفة الأخلاق البريطانيون

لم يقم لوك نفسه بدراسة شاملة للأخلاق باستخدام منهجه التجريبي. فلقد اعتمد على الله من حيث إنه الأساس البعيد للأخلاق. ونتيجة لذلك فإنه لم يستطع أن يمد التسامح الديني بلا تحفظ إلى الشكاك والملحدين. وقد طبق أتباع لوك المناهج التجريبية على الأخلاق، وكشفوا عن أسس الأخلاق في الطبيعة البشرية، والذهن، والتجربة، باستقلال عن الاعتبارات اللاهوتية. ولقد كان ذلك إنجازاً عظيماً للغاية. ونتيجة لذلك، عندما تخلى الأفراد في القرنين الماضيين عن المعتقدات الدينية بصورة كبيرة أو بصورة كلية، فانهم أبقوا باستمرار على الاعتراف بإلزامات أخلاقية، ولم يؤد ضعف المعتقدات الدينية إلى تدمير كامل وتحطيم للاستقامة الشخصية والمسئولية الاجتماعية اللتين لا مندوحة عنهما إذا استمرت الأخلاق في افتراض أنها تدين بسلطانها إلى الوصايا الإلهية فقط. وقد جعلت الآراء الجديدة عن أسس الأخلاق من الممكن ومن المرغوب فيه مد التسامح الديني التام إلى الجميع حتى الملحدين والشكاك الدينيين.

وكان الايرل الثالث أوف شافتسبرى (١٦٧١ ـ ١٧١٣)، الذي أشرف لوك ـ بوصفه طبيباً ـ على ولادته، كما كان مؤدباً له، أول فلاسفة الأخلاق البريطانيين العظام في القرن الثامن عشر. فقد نقل روح النزعة التجريبية عند لوك إلى الأخلاق، وأثرى تفكيره بتصورات يونانية قديمة. يرى شافتسبري أن الإنسان يمتلك عواطف «ذاتية»، تدفعه إلى البحث عن مصالحه الخاصة، ويمتلك أيضاً، عواطف «طبيعية» (أو كما نقول الآن عواطف اجتماعية)، تدفعه إلى أفعال هدفها تحقيق سعادة الآخرين، كما أنه يمتلك أيضاً لسوء الطالع عواطف «غير طبيعية»، مثل الحسد والضغينة، ومشتقاتها، التي تعادي مصالحه

الخاصة كما تعادي مصالح الآخرين. ويجب على الإنسان أن يتغلب على هذه العواطف غير الطبيعية وسيجد بالتالي أن مصالحه الذاتية الأنانية ودوافع الأريحية تتفقان معاً في واقع الأمر؛ لأن الفرد لا يمكن أن يكون بذاته سعيداً إلا إذا شارك الآخرين لذّاته، ونشد الخير العام. وذلك هو بيت القصيد، لأنه ينمو داخل الإنسان حاسة خلقية، تجد اللذة في سلوك فاضل، وتستهجن السلوك غير الأخلاقي. ولكي يبرهن شافتسبري على ذلك يلجأ إلى التجربة البشرية. فوجهة نظره هي وجهة نظر جمالية إلى حد كبير، لأن الحياة الخيّرة تشبه عملاً من أعمال الفن، لأنها تطوير وانسجام لكل ماهو ممتاز في الطبيعة البشرية. ولذلك يجد «شافتسبري» طريقة لتقديم دعاوي الحياة الأخلاقية دون أن يجعلها معتمدة على الدين، على الرغم من أنه لا يهاجم الدين بأية طريقة(١).

وينظر فرانسيس هاتشيسون (١٦٩٤ ـ ١٧٤٧)، أستاذ فلسفة الأخلاق في جامعة جلاسجو، إلى الأخلاق أيضاً من وجهة نظر جمالية. فالحياة الأخلاقية تشبه الذوق الجيد في الفن؛ أما الحياة اللاأخلاقية فتستحق الأزدراء لأنها ذوق رديء، إنها قبيحة وخسيسة. والحاسة الخلقية هي المقر الأساسي لأحكامنا الخاصة بالصواب والخطأ. ويشبه هاتشسيون في كتابه الأول «بحث في الفضيلة والاستحقاق» شافتسبري في النظر إلى الحاسة الخلقية على أنها مقر للشعور الجمالي؛ بينما أصبحت الحاسة الخلقية في كتابه «الفلسفة الخلقية» الذي نُشر بعد وفاته، حيث يظهر تأثير بطلر، أكثر من ملكة عقلية، ويبحث في الذهن عن ثبات أكبر في الأحكام الأخلاقية مما تستطيع المشاعر المحضة أن تقدمه(٢).

ويقيم جوزيف بطلر (١٦٩٢ ـ ١٧٥٢)، الذي كان أسقفاً في الكنيسة الإنجليزية، الأخلاق بالتجاه أكثر إلى العقل. فهو يسلّم، بالطبع، في فقرة تتوقف الانتباه، بأننا «عندما نجلس في ساعة هادئة «بدون استثارة»، لا نستطيع أن نبرر لأنفسنا حتى الفضيلة والأستقامة دون أن نقتنع بأنهما لا يناقضان على الأقل سعادتنا الشخصية. ولذلك، إذا تدبرنا النتائج بوضوح، فإننا نرى أننا نعيش حياة فاضلة وفقاً لمصالحنا الأنانية. ويصدق ذلك تقريباً في جميع الظروف بغض النظر عن الله والوجود المستقبلي، ويصدق تماماً بدون استثناء عندما يوضعان في الأعتبار. وبينما يؤدي حب الذات، إذا كان عقلياً، إلى حياة فاضلة ويهدف إلى تحقيق الخير للآخرين، فليس من السهل باستمرار أن نحصى مصالح المرء بصورة دقيقة. إن الضمير Conscience، تلك الملكة العقلية التي غرسها الله داخل الإنسان، يساعد الإنسان على تمييز الخير من الشر بصورة حدسية، ولذلك فهو مرشد

بسيط وأكثر أماناً. وفي الوقت الذي كتب فيه بطلر ذلك، لم يعد كافياً بالنسبة للقسيس أن يقيم سلطة الأخلاق على أمر إلهي متعسف؛ إذ ينبغي عليه أن يدعم تلك الدعاوي عن طريق الالتجاء إلى العقل البشري، والتجربة البشرية. إن بطلر مفكر حاد النظر، وتحليله للطبيعة البشرية، برغباتها المتنوعة، وعواطفها وانفعالاتها، يجعله، تقريباً ليس، من أنصار مذهب اللذة، ولا تزال المبادىء العقلية المنظمة لحب الذات، والأريحية، والضمير، تؤثر في فلاسفة الأخلاق البريطانيين في عصره وفي الفترة المعاصرة، مثل «هنري سدجويك»، و«ج. مور»، و«تشارلز برود». C. D. Broad. (٣)

ويتمثل أثر هيوم في فلاسفة الأخلاق الثلاثة الذين ذكرناهم توا في جانب كبير منه في عثوره على مصادر الإلزام الخلقي في التعاطف، والمنفعة، بالإضافة إلى الحاسة الخلقية عند شافتسبري وهاتشيسون. (انظر الفصل العاشر، القسم الثامن).

وقد ركز آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠)، الصديق الحميم لهيوم والأستاذ في جامعة جلاسجو لبضع سنوات، انتباهه على التعاطف، وطور مضامينه إلى حد أبعد في كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» الذي نُشر عام ١٧٥٩ . لقد بيّن أن التعاطف الذي يقدّره الإنسان تقديراً كبيراً، هو تعاطف المشاهد غير المتحيز تماماً الذي فهم فهماً تاماً عواطفه واستحسنها، هذا المشاهد هو إنسان في ضميره الخاص. ولذلك استطاع سميث أن يتمثل تصور بطلر للضمير في نسق تجريبي من أنساق الأخلاق لا يتضمن بالضرورة مصدراً إلهياً لكي يبرر صحته. وقد ساهمت فكرة التعاطف في صور معدّلة متنوعة في تطور علم الاجتماع المعاصر، بوصفها جانباً من تفسيرات متعددة من «المحاكاة»، و«الوعي بالنوع»، و«الوعي بالجماعة»، و«التشابه في الذهن»، وتصورات أخرى مماثلة(٤). وقد جعل شوبنهور، كما سنرى، في فصل قادم، التعاطف ملائماً لفلسفته الأخلاقية التشاؤمية. وقد أرسى آدم سميث في كتابه «ثروة الأمم» الذي نُشر عام ١٧٧٦، أسس علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي.

وقد سبق «ريتشارد برايس» R. Price (١٧٢٣ ـ ١٧٩١)، إلى حد ما، كانط في رفض إقامة الأخلاق على أي شيء ذاتي كالعمليات السيكولوجية مثل الرغبة في اللذة، والمحبة الغريزية، والحاسة الخلقية، والتعاطف؛ فالقوانين الأخلاقية، على العكس، «عقلية»، و«ثابتة»، و«أبدية»؛ لأن عقلنا يعرفها بصورة حدسية. وقد حاول الفلاسفة الحدسيون الأسكتلنديون، أنصار مدرسة «الحس المشترك»، الذين سنذكر آراءهم عن نظرية المعرفة فيما بعد في هذا الفصل، بطرق متعددة أن يبينوا أن المبادىء الأساسية للأخلاق

واضحة بذاتها أمام الحس المشترك عند الإنسان الساذج، أو أنها تصبح على الأقل كذلك عندما يهذب ضميره تهذيباً ملائماً.

٢ ـ مذهب التأليه الطبيعي الإنجليزي

أقام فلاسفة الأخلاق البريطانيون في القرن الثامن عشر، كما رأينا، الأخلاق، بطرق مختلفة، على أسس عقلية وتجريبية مستقلة عن الدين الموحي به، دون أن يهاجموا الدين بصورة مباشرة، فقد قبله معظمهم. وقد ذهب الطبيعيون المؤلهة الإنجليز أبعد من ذلك، فرفضوا المسيحية المعتدلة، التي قدموا بديلاً لها هو الدين الطبيعي natural religion، الذي يرتكز، وحده، كما يعتقدون، على العقل والتجربة.

وقد لخص لورد هيربرت أوف تشيربري Lord Herbert of cherbury (١٥٨٣ ـ ١٦٤٨) مبكراً في عام ١٦٢٤، المباديء الأساسية لما عُرف في عصر التنوير باسم «مذهب الطبيعيين المؤلهة» : وهذه المباديء هي: وجود الله، الذي يجب أن يُعبد، والذي يتوقع أن يتوب الناس عن خطاياهم، وأن يعيشوا تقاة فاضلين، والذي سيحاسبهم ويعاقبهم في الحياة الآخرة. ويمكن البرهنة على هذه المباديء عن طريق العقل، دون مساعدة الوحي؛ ولذلك فإنها تؤلف ديناً طبيعياً، ويتمسك بها جميع الناس في العصور البدائية.

ولقد فتح لوك، بنشره كتاب «معقولية المسيحية»، بغير قصد الطريق أمام إحياء «الدين الطبيعي». لأن لوك يصر في هذا الكتاب على أن المسيحية لكي تكون مقبولة، لابد أن تكون معقولة، لأن «العقل يجب أن يكون مرشدنا في كل شيء». لقد اعتقد لوك، بالتأكيد، أن الملامح التي تميز المسيحية عن جميع الأديان الأخرى، مثل ألوهية المسيح، معقولة، لأنها «لا تناقض العقل» ويمكن اثباتها عن طريق برهان المعجزات، والنبوءات، والوحي، غير أن هذا البرهان، مع إنه لا يناقض العقل، «يفوق العقل»، ولا يمكن أن يؤسس عن طريق العقل وحده. وقد نشر «جون تولاند» J. Toland (١٦٧٠ ـ ١٧٢٢)، الذي تظاهر بأنه تلميذ لوك من أجل مضايقته، كتابه «مسيحية بلا أسرار» عام ١٦٩٧ . وجاء كتاب «أنطوني كولينز» A. Collins «مقال عن التفكير الحر» عام ١٧١٣، وجاء كتاب «متى تندال» M. Tindal «المسيحية قديمة قدم الخليقة» عام ١٧٣٠، وجاءت كتب «توماس شب» T. Chubb وكتيباته الدينية من حين لآخر بين عامي ١٧١٥و ١٧٤٨ . وبدون تمييز بين التفاصيل التي يختلف فيها هؤلاء الكتاب فيما بينهم، يكفي أن نشير إلى أنهم يتحدون

في رفض اعتراف لوك بأننا يمكن أن نعرف أي شيء «يفـوق العقل»؛ فكل ما يمكن الإبقاء عليه من المسـيحية مـحصور فيمـا يمكن البرهنة عليه عن طريق العـقل والتجربة ويفـهمه المذهب التجريبي البريطاني. وتتكون هذه البقيـة من مبادىء «الدين الطبيعي» التي ذكرناها من قبل. وهذه المبـاديء «قديمة قدم الخلقيـة»؛ ولذلك لا يمكن أن يقبلها سـوى «مفكرين أحرار»، أعني، أن يقبلها أُناس أصبح تفكيـرهم متحرراً من السلطة، والعُرف، والوحي، ولا يوجههم سوى العقل والتجربة.

وقد يُنظر إلى «مقال عن الإنسان» لبـوب Pope على أنه صياغة أدبية لمذهب التأليه الطبيعي الإنجليزي، على الرغم من أنه يحتوي على عناصر، مسـتمدة بصورة غير مباشرة من ليبنتس ومصادر أخرى، ليست مـن مذهب التأليه الطبيعي(٥). لقد قـصد باركلي أن تكون فلسفته دحضاً لمـذهب التأليه الطبيعي، وآراء أخرى لم تستحسنها المسـيحية المعتدلة. وإلى جانب هؤلاء المعتدلين الذيـن لم يدخلوا تعديلات على مذهب الذهن لدى باركلي، يعد كـتاب بطلر «المماثلة بين الدين الطبيعي والمنزل مع نظام الطبـيعة ومجراها» باستـمرار دحضاً كافياً لمذهب التأليه الطبيعي؛ فهذا الكتاب يتظاهر بأنه بحث فلسفي بصورة صارمة، ويبين عن طريق حجج عقلية وتجريبية أن مبادىء الديانة المعتدلة محتملة على الأقل بصورة قوية حتى إنه ينبغي قبولها قبولاً عاماً؛ فـالكتاب بقي طويلاً نصاً محبذاً ومستحسناً، وأعد «جلاد ستون W.E. Glad stone طبعة جديدة مؤخراً في عام ١٨٩٥ .

ويقال أن هيوم هو الذي قدم بوجه عام الدحض الأكثر فاعلية لمذهب التأليه الطبيعي. فهو يبين فـي كتابه «التاريخ الطبـيعي للدين» أن الأديان البدائيـة، في واقع الأمر، فظة وتؤمن بآلهة متعددة، وليس «الدين الطبيعي» لمذهب التأليه الطبيعي كذلك على الإطلاق. ويوضح هيوم في كتابه «محاورات في الدين الطبيعي» أنه من الصعب البرهنة على المبادىء التي يجزم بصـحتها المؤلهـة الطبيعيـون عن طريق مناهج المذهب التجريبي التي يعـتمدون عليها. ويعد هيـوم، ربما أصبح أولئك الذين رفضوا المسيحية التـقليدية شكاكاً دينيين مثل هيوم نفسه، أو أصبـحوا أيضاً موحدين لا يؤمنون بالثالوث أو فلاسفـة مثاليين موحدين، أكثر من أن يكونوا مؤلهة طبيعـيين. لقد استحسن الأرثوزكس باركلي، وبطلر، أو المدرسة الأسكتلندية (التي سوف نناقـشها فيمـا بعد). والخدمة الوحيـدة الباقية والمسـتمرة لمذهب التأليه الطبـيعي من حيث هو كذلك هي فرض بحث فلسـفي جاد على مشكلات الدين، أدت بأناس أعظم من المؤلهة الطبيعيين أنفسهم إلى دراسة الدين دراسة علمية(٦).

٣ ـ السيكولوجيا المادية

لاحظ لوك في ملاحظة عابرة في كتابه «مقال في الفهم البشري» أنه من الممكن أن تكون للمادة كلها القدرة على التفكير[٧]. وهذا الافتراض العرضي أعطى قوة لحركة لم يكن لدى لوك نية لتشجيعها. لقد طور «تولاند» وجهة نظر فجة عن العقل بوصفه وظيفة لنشاط المخ، التي اعتقد أنها تلائم دينه الطبيعي، الذي أعطاه اسم «مذهب وحدة الوجود» (وهي كلمة هو الذي صكها؛ وتُستخدم الآن لتشمل وجهات نظر اسبينوزا، وهيجل، وفلاسفة آخرين كثيرين تتفق آراؤهم قليلاً مع آرائه).

ويحتل «ديفيد هارتلي» D. Hartely (١٧٠٥ ـ ١٧٥٧)، وهو طبيب ودارس للكيمياء، مكانة هامة في تاريخ سيكولوجيا التداعي. فهو يعتقد أن تكوين المركب من أفكار بسيطة لابد أن يماثل تكوين الهيدروجين والأوكسجين في الماء، وتكوين المركبات في الأدوية. لقد تمكن من فهم حقيقة هامة وهي: الكل في العمليات الذهنية يكون أعظم من مجموع أجزائه؛ لأن للفكرة المركبة صفات فريدة لا توجد في الأفكار البسيطة التي تؤخذ بصورة منفصلة. وبحث، من حيث إنه رجل علم، عن أساس فسيولوجي لهذا التحول الذهني، واستنتج أن الأفكار البسيطة تكون نتيجة ذبذبات في المخ، وأن الأفكار المركبة تنشأ من اتحاد تلك الذبذبات. وذلك ليس، بالتأكيد، مذهباً مادياً صريحاً. لأن هارتلي لم يوحد التفكير بذبذبات في المخ، لكنه فيلسوف مادي في الأتجاه لدرجة أنه يجعل التفكير يعتمد على عمليات في المخ. لقد حاول التوفيق بين تلك الآراء والدين، الذي كان يعتنقه بإخلاص.

وقد طور «جوزيف بريستلي» J. Priestely (١٧٣٣ ـ ١٨٠٤) فكر هارتلي في كتابه «نظرية هارتلي عن الذهن البشري»، وأعطاه اتجاهاً مادياً بصورة أكبر وبصورة مباشرة، وأثبت في كتابه «أبحاث في المادة والروح» أن العمليات الذهنية والفيزيائية قد تكون تجليات مختلفة لنفس الجوهر. لقد حاول بريستلي، الذي كان موحداً ومنكراً للتثليث، أن يبين أن آراءه عن الذهن والمخ مقبولة، وقد توصل إلى الإيمان بالله والخلود البشري. فلما كانت النفس مادية، وأجزاؤها منفصلة، لكنها لا تتحطم عند الموت، فإنها يمكن أن تُجمع وتوضع معاً عن طريق قوة إلهية[٨].

٤ ـ موقف فلاسفة التنوير البريطانيين من الدين

لم تكن الاتجاهات السائدة في الفكر البريطاني إبان عصر التنوير معادية للدولة والكنيسة. فقد كان الإنجليز بوجه عام مقتنعين بالحريات السياسية والدينية التي تمتعوا بها منذ قيام ثورة ١٦٨٨ . وجعل فلاسفة الأخلاق، بحق، الأخلاق مستقلة عن اللاهوت، وحاول السيكولوجيون ربط تداعي الأفكار بعمليات ذهنية. ولم يهاجم أحد منهم الدين. فلم يرغب المؤلهة الطبيعيون في التخلي عن الدين برمته، ولكنهم كانوا يريدون أن يجعلوه أكثر عقلانية، ويخلصونه مما اعتقدوا أنه خرفات؛ ومع ذلك لم يُنظر إلى هؤلاء باستحسان كبير. وكان هناك، في الغالب، شعور عام وهو أنه في حين أن الأشخاص الأكثر استنارة يمكن أن يرفضوا هذا المعتقد المسيحي أو ذاك، فإنه يتحتم عليهم ألا يزعجوا إيمان الإنسان العادي البسيط، الذي يكون الدين بالنسبة له عزاء شخصياً ومسوغاً للسلوك الفاضل. وحتى الفليسوف الشاك مثل هيوم، لم يرفض المسيحية صراحة في كتاباته، بل ذهب فقط إلى أن كثيراً من تعاليمها لا يمكن أن يُقام على أسس فلسفية، ولكن يجب قبوله من حيث إنه مسائل خاصة بالإيمان أو«الوحي».

ولقد استهجن الرأي العام البريطاني في النصف الأول من القرن الثامن عشر، «الحماس» الديني المفرط، وفضل قبولاً هادئاً، وغير انفعالي للدين. فقد ندد لوك بالحماس، الذي أدى في القرن السابع عشر إلى ظهور صراعات مريرة بين الطوائف الدينية، حيث حاولت كل منها أن تفرض عقيدتها على المجتمع، وقد أوقعتهم التجليات الشخصية الوهمية الأكثر تطرفاً في كل أنواع المغالاة، إن لم يكن في السلوك اللاأخلاقي المنحط. ويبدو أن الطريقة الوحيدة لجعل السلام والتسامح الديني مكفولين أن لا يستثار أي من الفريقين بإفراط زائد في مسائل الدين.

وكان لتلك السياسة أثر طيب في ضمان الإرادة العامة الخيرة كما حققت الطمأنينة في الدين، وتخليص الأمة من شرور التعصب وعدم التسامح. كما كان لها أثرها السيء الذي يتمثل في إدخال اللامبالاة الأخلاقية والدينية بصورة كبيرة، واهتم كثير من رؤساء الكنيسة بحياة مريحة لأنفسهم أكثر من رفاهية رعاياهم. لقد أُهمل الفقراء، وأصبحت حالتهم الاقتصادية يرثى لها، وعكفوا تقريباً على الإدمان والرذيلة من كل نوع.

وقبيل منتصف القرن، بدأت مجموعة من شباب طلبة جامعة أكسفورد وخريجها،

قادهم «جون» و«شارلز ويزلي» بحركة عظيمة «الإحياء الإنجيلي»، عمّت بريطانيا، والمستعمرات الأمريكية أيضاً. وأصبح الدين من جديد تجربة شخصية كثيفة. واهتدى الكثيرون، فتخلوا عن رذائلهم، وعاشوا حياة تقية. وفي حين أنه لم يتم القيام بأي شيء من أجل تخفيف قسوة النظام الاقتصادي، فقد أصبح الفقراء نتيجة للهداية الدينية، راجحي العقل ودؤوبين على العمل، ولديهم القدرة في حالات كثيرة على تطوير حالتهم الشخصية بصورة ملحوظة. ولأن الحركة الإنجيلية لم تشدد كثيراً على المعتقدات التي أدت إلى النزاعات المريرة في القرن السابق، فقد تعلم الناس أن يصبحوا متدينيين بصورة عميقة نتيجة شعور داخلي، ومع ذلك ظلوا متسامحين ومسالمين في موقفهم من ذوي المعتقدات اللاهوتية المختلفة. وأضحت الفلسفة ذاتها، من الآن فصاعداً، تدرك أهمية المشاعر في حياة الناس، وتدرك أن الأهمية التي أعطيت للتعاطف والعواطف بوجه عام في «الأخلاق» عند هيوم وآدم سميث مثال للموقف الذي تغير.

٥ ـ عصر التنوير في فرنسا

قادت فرنسا، إبان فترة الحكم الطويلة للملك لويس الرابع عشر، التي انتهت عام ١٧١٥ ـ العالم تقريباً في كل جوانب الحضارة ما عدا الفلسفة المتخصصة، التي لم يهتم بها الفرنسيون كثيراً. وقلة منهم هي التي شعرت أن لديهم شيئاً يمكن أن يتعلمونه من الفكر الإنجليزي. ولقد تغير موقف المثقفين الفرنسيين في ذلك الجانب تماماً بعد أن نشر «فرانسوا ماري آرويه» (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨)، المعروف باستمرار باسم فولتير Voltaire، «الرسائل الفلسفية عن الإنجليز» نتيجة لإقامته في انجلترا من عام ١٧٢٦ حتى عام ١٧٢٩، حيث لجأ إلى انجلترا لكي يتجنب السجن بلا محاكمة لأنه أساء إلى مجموعة من الأرستقراطيين الفرنسيين إساءة شخصية. وسرعان ما أصبح فولتير معجباً متحمساً بمؤسسات بلد لم تعق فيه الدولة والكنيسة إنساناً مهذباً في سلوكه أو في التعبير عن آرائه. وتعلق فولتير، على الأقل، بروح المذهب التجريبي عند «لوك»، وبمذهب التأليه الطبيعي عند «تولاند»، وبالفيزياء عند «نيوتن». وكرس بقية حياته الطويلة لنشر هذه الجوانب من عصر التنوير، كما فهمها، بين المثقفين في فرنسا، وفي بلدان أوربا الأخرى التي كانت فرنسا فيها الوسيط الأدبي لأناس أذكياء ومرهفين. وكان فولتير صديقًا لفردريك بروسيا العظيم، الذي زاره؛ وراسل الملكة كاثرين ملكة روسيا العظيمة؛ وكان له أثر مهم في

حكام أوربا الآخرين والدوائر العقلية التي كانت تحيط بهم.

ولم يكن فولتير مبدعاً ومبتكراً إلا بدرجة قليلة، ولم تخصص له مساحة كبيرة في معظم تواريخ الفلسفة الحديثة ومع ذلك، لم يستورد، ببساطة، أفكاراً إنجليزية، ولم ينشرها. إذ أنه ربطها بفكر مستمد من «بيل» Bayle وفلاسفة فرنسيين آخرين، وعبر عنها بأسلوبه الخاص الفريد، ولفت إليها الانتباه العام بتقديمها في روايات، وقصص طويلة، وشعر، ومقالات، وكتيبات، ودراسات تاريخية، وقاموس فلسفي ـ وتتميز كل منها بالوضوح، والبلاغة، والفطنة، والهجاء، وبالحجة المنطقية أيضاً.

ولما كان فولتير واحداً من أكثر كُتاب الأدب والدعاة شهرة من الذين عرفهم العالم، فقد قُرأت أعماله كلها بصورة واسعة، وذلك لأن القانون منع نشر الكثير منها. لقد شكل النظرة العقلية للمفكرين الفرنسيين. ويذر في الوعي القومي حب الحرية، وبغض التعصب، والخرافة، والاضطهاد، وتحمل كل ظلمات الرأي في العلم، والفلسفة، والسياسة، والدين، التي ظلت سمات باقية للشخصية الفرنسية حتى عصره.

كان فولتير مؤلهاً طبيعياً Deist في الدين؛ إذ أن يرى أن هناك نظاماً كافياً في الطبيعة يؤدي بنا، مثلما رأى نيوتن، إلى الإيمان بالله. وبعد فترة آمن فولتير بأن المادة وجدت منذ الأزل مثل الله؛ إذ أن قوة الله محدودة: وذلك يفسر الشرور الطبيعية مثل بركان «لشبونه» Lisbon، وأدى به ذلك إلى أن يسخر من إدعاء ليبنتس بأن عالمنا من أفضل العوالم الممكنة، على الرغم من أن رأيه الخاص، الذي يذهب إلى أن العالم يكون سيئاً بدرجة قليلة عندما لا نؤمن بالله، لا يختلف تماماً عن رأي ليبنتس. ولقد كره الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا في عصره بسبب خرافاتها واضطهادها؛ وكان يرغب في أن يحل الدين الطبيعي لمذهب المؤلهه في عقول الناس المفكرين محل الكنيسة الكاثوليكية، دون أن يسبب ذلك إزعاجاً لدين العوام.

وكان فولتير، في مجال السياسة، يتمنى لفرنسا الحريات التي كان الإنجليز من الطبقات المتوسطة يتمتعون بها. ولم يعتقد، فيما يبدو أنه يجب تقليد شكل الحكومة البريطانية، ولكنه كان يأمل بالأحرى في أن يحكم البلد، بفاعلية ونية حسنة، حكومة ملكية مستنيرة. وقد تأثر «المستبدون المستنيرون» في عصر التنوير في بلاد أخرى بأفكار فولتير. لقد حاول أناس مثل تيرجو Turgot، وكوندرسيه Condorcet، وميرابو Mirabeau، ولافيت La Fayette أن يحدثوا ظروفاً سياسية تشبه ما حبذه فولتير، ويمكننا

أن نتخيل أنه استحسن بوجه عام الجمهورية الثالثة. وكانت وحشية «روسبير» وشركائه، واستبداد نابليون، ورجعية شارل العاشر مراحل عارضة في التاريخ الفرنسي نُسيت فيها روح فولتير مؤقتاً. وكان لفولتير، من ناحية أخرى، اهتمام ضئيل بالفلاحين؛ ولذلك تدين معرفة حقوق الإنسان العادي لفولتير بصورة أقل مما تدين لروسو(٩).

لقد كان طابع التنوير في فرنسا أكثر تطرفاً وكان هداماً أكثر مما كان في انجلترا بسبب عدم مرونة نظام الحكم القديم. فلقد كان معظم الحكام في الكنيسة والدولة ضيقي الأفق، ومتعسفين، وفاسدين، وغير أكفاء. ولم يجدوا طريقة لإصلاح أشكال الظلم التي كانت تعاني منها الطبقات المتوسطة، ولم يخففوا الفقر المدقع الذي كانت تعاني منه طبقات الشعب، التي كانت أكثر بؤساً مما كان موجوداً في انجلترا. ولم تستطع الكنيسة والدولة أن تصلحا نفسهما، ولم تكن لديهما الرغبة في أن تستفيدا من انتقادات الفلاسفة. فواجه الفلاسفة السجن غير المحدد بدون محاكمة عندما ينشرون آراء في موضوعات سياسية، وعلمية، واقتصادية، ودينية قد تسيء إلى أولئك الذين تكون بيدهم السلطة. وإذا سُمح للفلاسفة بحرية الكلام والنشر، أو إذا استطاعوا أن يشاركوا في مسئوليات الإدارة، فإنهم يكتسبون خبرة عملية ويصبحون أقل اهتماماً بأمور وهمية خيالية، وأكثر اهتماماً بما هو بناء ومفيد. ولما كانت الأمور على هذا النحو، فقد شعروا بمرارة، ونجحوا تحت قيادة فولتير في أن يجعلوا ادعاءات الكنيسة والدولة مدعاة للسخرية والأستهزاء، والإزدراء العام. وفقدت الحكومة تماماً ثقة الأمة، وعندما لم يصبح هناك أمل في تحسن الظروف الاقتصادية، أصبحت ثورة ١٧٨٩ أمراً محتماً. والحق أن أحداً من الفلاسفة لم يكن يقصد بذر بذور ثورة سياسية تنتهي بعهد الإرهاب الذي أعقبه حكم نابليون. إنهم لم يريدوا سوى فتح الطريق أمام الحرية العقلية، والسياسية، والدينية، ونشر مباديء التنوير، وتحرير البلد من الإجحاف، وألوان الاضطهاد، والخرافات، والفساد.

وقد كرس «دينس ديدرو» D. Diderot (١٧١٣ ـ ١٧٨٤) ما استطاع من جهد في حياته من أجل إعداد دائرة معارف، واشترك معه كثير من أفضل العقول. وكان الهدف، بتأثير بيكون، تعضيد تقدم العلوم، وجعل النتائج التي تم التوصل إليها معروفة بصورة أكثر عمومية، وبيان علاقة العلوم بعضها ببعض، وقيادة الناس المفكرين بوجه عام إلى اتجاه تقدمي وتجريبي. وكانت دائرة المعارف مليئة بمواطن الضعف، والتناقضات، ولم تحتو

على إسهامات فلسفية جديدة ذات نتائج عظيمة. ومع ذلك فقد أدت خدمة في نشر المعلومات، وبث روح جديدة، متمثلة في «كراهية الكذب»، والخرافة، والظلم، والثقة في تقدم العقل والعلم، والإيمان بقدرة التعليم والقانون في التغلب على الجهل، والخطأ، والبؤس، ولابد، أخيراً، أن يشع التعاطف الدافيء مع كل ما هو إنساني إلى الخارج من هذه البؤرة إلى أطراف العالم المتحضر»(١٠).

وكان بعض الفلاسفة أكثر تطرفاً في الدعوة إلى الإصلاح والتغير. فلم يفكر الأب «اتين بونوكوندياك» E.B. Condillac (١٧١٥ - ١٧٨٠)، الذي ظل ملتزماً بتعاليم الكنيسة، وظلت «السيكولوجيا» التي قال بها تدرس لفترة طويلة في المدارس العامة بفرنسا، في الإطاحة بمؤسسات بلده عن طريق كتابه «رسالة في الاحساسات»، الذي قام فيه بتطوير كبير لسيكولوجيا لوك التجريبية. فالذهن في استقباله للإحساسات يكون متقبلاً تماماً. وإذا كان أول إحساس نتلقاه هو رائحة الوردة، تكون النفس في هذه اللحظة هي رائحة الوردة وليست شيئاً آخر. وإذا خبرنا إحساسين في نفس الوقت، تنشأ مقارنة وحكماً بينهما. وبدلاً من أن يفترض مع لوك عدداً معقولاً من ملكات فطرية، فإن كوندياك ينظر إلى كل العمليات الفكرية العليا على أنها تحولات لإحساسات في مجرى تجربة أبعد. وينشأ الامتداد والمعرفة المفترضة بالعالم الخارجي التي ترتكز عليه من إحساس اللمس - وتبني نظرية باركلي في الإبصار. ويؤمن كوندياك، فيما يبدو، بوجود النفس بمعزل عن الجسم، غير أننا لا نعرف شيئاً عن جوهرها، ونعرف فقط إحساساتها.

وقد طور «هلفتيوس» Helvétius (١٧١٥ - ١٧٧١)، وهو خبير مالي ناجح، ومحب للخير رقيق القلب، مذهب الإحساس عند «كوندياك» بطريقة عادت كلاً من الكنيسة والدولة. واضطر بعد فترة إلى أن يترك فرنسا، ورحب به فردريك الأكبر ترحيباً عظيماً، شأنه في ذلك شأن فلاسفة فرنسيين آخرين كانوا يمرون بنفس الظروف. ويرى هلفتيوس أن أذهان الناس صفحات فارغة في الأصل؛ وتتطور كل رغباتهم من تجاربهم الخاصة باللذة والألم. وهلفتيوس هو فيلسوف لذّي أناني من الناحية النظرية. ولأن جميع الناس موهوبون أصلاً بصورة متساوية، فإن تطور قدراتهم وشخصياتهم يعتمد على الظروف اعتماداً تاماً. ولذلك، فإن التعليم ذو أهمية قصوى. ولا يستطيع الناس أن يصلوا إلى شخصيات نبيلة في بيئات غير مواتية لتحقيق هذا الغرض. ويصبحون غير فضلاء بسبب الظروف الاجتماعية السيئة التي تبقى عليها الكنيسة والدولة. لقد أراد أن يستبدل بالأخلاق اللاهوتية للكنيسة مذهب التأليه الطبيعي والأخلاق الطبيعية. ولم تختمر السيكولوجيا

عنده، بصورة واضحة، التي تذهب إلى أن الشخصية البشرية تتطور من مشاعر اللذة والألم الأولية، ولم يضع خطة بناءة تعلم عن طريقها المؤسسات السياسية الجديدة والدينية الناس بصورة مناسبة. لقد كان، شأنه شأن قادة عصر التنوير الفرنسيين الآخرين، ساخطاً على شرور النظام الموجود، كما ساعد في إبراز مساوئه، دون أن ينجح في رسم بديل عملي له.

وقد سار «جوليان أو فراي دي لاميتري» J.O. de la Mettrie (١٧٠٩ ـ ١٧٥١)، وكان طبيباً عسكرياً، خطوة أبعد في الاتجاه المادي. لقد تصور ديكارت جميع الحيوانات على أنها آلات، أما لامتيري فإنه يرى أن الإنسان آلة أيضاً، ولذلك كان عنوان عمله الأكثر شهرة «الإنسان آلة». وهو يرى بحق أن هناك مباديء فسيولوجية مشتركة تعمل في النبات، والحيوان، والكائنات البشرية الحية، وأن الاختلافات في الوظيفة والبنية تتنوع حسب الرغبات المتنوعة. ويبدو أنه، بصورة غامضة، سبق تصور التطور العضوي. ومذهبه المادي، بوجه عام، مذهب فج نسبياً. فالإحساس والعمليات الذهنية الأخرى هي تنويعات للمادة، ولما كان عدد هائل من الأفكار يوجد في المخ، فلابد أن تكون كل فكرة صغيرة للغاية. وكان للجانب الأخلاقي من مذهبه المادي انطباع غير مرغوب. وعلى الرغم من أنه أصر على أن الشخص يجب أن يحترم في سلوكه خير المجتمع، فإن أخلاقه تكمن أساساً في أوصاف مفصلة ومنفرة إلى حد ما لأشكال المتعة الحسية التي لا تضر الآخرين، ولكنها لا تستحق الانتباه الذي أعطاه إياها. ولقد بلغت شهرته حداً جعل فولتير وآخرين يعتقدون أن وفاته المفاجئة ترجع إلى الإفراط في الأكل.

وكان «ديتريش فون هولباخ» D.V. Hollobach (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩)، وهو بارون ألماني، عاش في فرنسا، فيلسوفاً مادياً ذا مثل عليا. أورد في كتابه «نظام الطبيعة»، الذي نُشر عام ١٧٧٠، بياناً نظرياً محكماً ودفاعاً عن المذهب المادي، الذي يرى فيه إنجيلاً جديداً لتنوير البشرية العقلي والأخلاقي. إن الإنسان، في نظره، موجود مادي، لأن عملياته الذهنية ليست سوى حركات في مخه. وكل الأفعال البشرية محددة تحديداً آلياً كاملاً مثل الأحداث الطبيعية الأخرى. والنفس ليست سوى البدن منظوراً إليها بالنسبة لبعض وظائفها. ولقد نشأت فكرة الأرواح، أصلاً، بين الهمج لكي يفسروا المعلولات التي لا يستطيعون ملاحظة عللها الطبيعية؛ والإبقاء على التفسيرات الروحية للأحداث يقف في طريق البحث العلمي الحقيقي عن عللها الحقيقية، ويعوق التقدم الاجتماعي الذي

يجعله التقدم العلمي ممكناً. ويهاجم بشدة الحجج الفلسفية على وجود الله وخلود النفس. ويعتقد أن هاتين المسألتين خرافتان فرضها الحكام والكهنة على ما لدى الناس من سرعة تصديق لكي يستطيعوا استغلالهم بسهولة أكبر. ويرفض دين المؤلهة الطبيعي ويرفض أيضاً دين المسيحية المعتدلة المنزل. ويُبقى، من ناحية أخرى، على إيمان المؤلهة بأخلاق طبيعية أصيلة حكمت سلوك الناس قبل أن تفسدهم الحضارة. ولولا الخرافات الدينية، لاتبع الناس الأخلاق الطبيعية وكانوا عادلين ومحبين للخير. إنه يندد بظلم الدولة وفسادها ويندد أيضاً بظلم الكنيسة وفسادها بصراحة أكثر، ويعتقد أنه إذا نبذ الناس هاتين السلطتين وأطاحوا بهما، فإنهم يكونون مرة أخرى أخياراً وعادلين.

وقُرأ كتاب هولباخ بصورة واسعة، وكان له تأثير هائل. ورد عليه «فولتير» دفاعاً عن تصور المؤلهة الطبيعيين لله. كمانفر «روسو» و«جوته» مما بدا لهما برودة فلسفة مادية خالصة لم تُفسح مجالاً للدين على الإطلاق، لكن من المحتمل أن يكون الراديكاليون المتطرفون قد رحبوا به. ولقد كان إيمان بعض المتطرفين بعد عشرين سنة بالثورة الفرنسية بأنه متى تمت الإطاحة بالسلطتين السياسية والدينية، فإن الحق والعدالة يؤكدان نفسهما تلقائياً، نقول كان ذلك الإيمان متطابقاً مع فكر «هولباخ» ويلاحظ قراء فلسفة هولباخ اليوم نفس الصعوبات العقلية في مذهبه المادي النظري كما هي الحال بالنسبة لمذهب هوبز المادي. ومع ذلك، فإن هولباخ نموذج لفيلسوف مادي يحبذ مبادىء أخلاقية عليا، وقد ألهمته رغبة أمينة من أجل إصلاح البشرية(١١).

٦ ـ روسو

عاش جان جاك روسو J. J. Rousseau (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)، الذي ولد في جنيف، وينحدر من أجداد بروتستانت فرنسيين، حياة محفوفة بالأخطار، غير أنها كانت حياة حرة وغير سعيدة، قضى معظمها في فرنسا. وعانى في السنوات الأخيرة من حياته من عقدة شعور بالاضطهاد، ولابد أنه كان يشعر في بعض الأحيان بقرب من الجنون. لقد كان إنساناً ذا مشاعر وعواطف مرهفة بصورة غير عادية، وذا خيال واضح ومشاركة وجدانية دافئة. كان ينقصه ضبط النفس. فجاء سلوكه الفعلي دون المثل السامية التي أدعى تقديمها للعالم، والتي آمن بها بإخلاص. ومن الصفات التي تشفع له الأمانة التي جعلته يعترف في كتابه «الاعترافات» بضعفه وعيوبه ويغالي فيها.

أما من حيث هو فيلسوف، فإن كثيـراً من أفكاره التي وضعها في صورة مجردة، لا تختلف اختلافـاً كبيراً عن أفكار كتاب آخرين من عـصر التنوير. ومع ذلك، كانت روحه العامة وموقفه، مختلفين حتى إنه احتل مكاناً بنفسه، وكثيراً ما يُصنف على أنه كان مبشراً بالحركـة الرومانسـية في أوائل القـرن التاسع عشـر، أكثـر من أن يكون رجلاً من عـصر التنوير. ولما كان من أصل متواضع نسـبياً، فقد عاش باستمرار في فـقر، شارك مصاعب الناس العـاديين، وفهم مصيرهم، وفـعل أكثر من أي كـاتب آخر في عـصره لكي يثـير التعاطف العام معهم. ولقد قام بالكثير لكي يغير طابع الفكر الأوربي في الفلسفة السياسية والأدب، ولكي يوقظ حب جمال الطبيعة الفيـزيائية، وتقدير أهمية الدوافع والعواطف في الحياة البشرية ولـم يكن ميتافيزيقياً أو منطقـياً. وكانت تقريراته في الغالب مغالياً فيها وغير متسقة، ولـم يستطع أن ينظم أفكاره في مذهب متـماسك. ويمتدحه المعجبون به من حيث إنه أعظم متنبيء بعصـره، في حين أن الطاغين الذين ينتقصون من قدره يجعـلونه مسئولاً إلى حد ما عن هياج الثـورة الفرنـسية، التي انفصلت فيهـا الدوافع والعواطف البشرية عن توجيه وضوح الفكر الديكارتي، وأسفرت عن غموض وفوضى عامة.

ولقد تباهى كل الفلاسفة، تقـريباً، منذ بيكوون بتفوق العقل على العواطف، ولاذوا إلى تقدم الفنون والعلوم الذي لا يعـوقه شيء من أجل تحرير الإنسـان وتقدمـه. أما روسو فقد نظر، على العكس، إلى شرور العصور على أنه ثمـار حضارة مصطنعة، وفي مقالاته المبكرة (<u>مقالات عن العلوم والفنون</u> عام ١٧٥٠، <u>ومقالات عن أصل وأسس التفاوت بين الناس</u> عام ١٧٥٣) يثني على حياة الإنسان البدائي، كما يتخيلها بصورة رومانسية، عندما كان الجمـيع متساوين، وقـبل أن يحط تأسيس الملكية الخـاصة من وضع بعض الناس إلى حالة من الفقر والعـبودية، ويفسد آخرين عن طريق حياة مـصطنعة من الترف والتكاسل. وكان هناك الكثـير في الظروف الاجتمـاعية الذي جـعل آراء روسو مقبـولة، وجعل تلك المقالات ذات أثر عميق. وقد كان روسو في ذلك الوقت مقتنعاً بأن الإنسـان خيرٌ بطبيعته، فدافعه الطبيعي للحفاظ على نفسـه وتعاطفه مع الآخرين يكفلان له حياة منظمة جداً، إن لم يكونا بديلـين عن شرور الحـضـارة. ومع ذلك، لم ينكر روسـو، في تلك المقـالات المبكرة، أن الحضـارة جلبّت بعض المنافع، غيـر أنه لا يجد طريقة عـقلية للمـحافظة على القيم واستئصال الشرور في حياة مشتركة. لقد كان يرغب في تحسين أحوال المجتمع، غير أنه لم يعرف كـيف يحدث ذلك. والنتيـجة النهائيـة لتلك الأعمال هي إثارة عـدم الرضا

بالنظام الاجتماعي، وإثارة رغبة غامضة في العودة إلى «حياة الطبيعة».

وأفكار روسو في كتابه «العقد الاجتماعي» الذي كتبه عام ١٧٦٢، بناءة ومفيدة بصورة أكبر. ومن الممكن بالنسبة للقاريء النقدي اليوم أن يحذف من هذا الكتاب الشطحات وما هو غير ممكن التطبيق، ويستخرج فلسفة ذات قيمة بالنسبة لدولة ديمقراطية. وهو يستحق أن يوضع في منزلة محاورة «الجمهورية» لأفلاطون، وكتاب «السياسة» لأرسطو، من حيث إنه أحد الكتب الكلاسيكية العظيمة في الفلسفة السياسية. كان له أثر هام في تطوير المثل العليا الجمهورية في فرنسا والولايات المتحدة، وفي كل مكان. ويرتكز تفسيره بصورة كبيرة على المقاطعات السويسرية، التي عرفها، ودول المدينة القديمة، التي قرأ عنها. لقد آمن بالحكومة المباشرة عن طريق المواطنين، الذين يصنعون القانون بأنفسهم في اجتماعات عامة وانتخابات عامة، دون أن يخونهم ممثلون مختارون. وما يراه روسو ليس عملياً بالنسبة للشئون القومية لدولة كبيرة، على الرغم من أن المسائل المحلية يمكن أن تدار بتلك الطريقة في مراكز البلد. ولروسو، على الأقل، فضل الاعتراف بالحقوق المدنية والسياسية لكل مواطن. وبذلك فهو يشير إلى تقدم يفوق «فولتير» وفلاسفة عقليين آخرين لم يفكروا إلا في الطبقات المتوسطة والأرستقراطيين، ولم يهتموا بحقوق الجماهير ورفاهيتهم. لقد أدرك روسو في كتابه «العقد الاجتماعي» أن الحرية الحقيقية لا يمكن بلوغها عن طريق الرجوع إلى البساطة البدائية للحياة الهمجية، ولكنها توجد بالأحرى في دولة تحفظ الحقوق الطبيعية لجميع الناس في الحياة، والحرية، والملكية، بواسطة القوانين التي يفرضها الناس على أنفسهم. وتكون تلك القوانين تعبيراً عن الإرادة العامة التي يرغب فيها كل مواطن من حيث إنه فرد الصالح العام، وليس في حلول وسط غير عقلية بين مصالح فرق متصارعة لا يمكن أن تعبر في أحسن الأحوال إلا عن «إرادة الجميع» التي لا تهتم بالرخاء الدائم للمجتمع بأسره. وتكشف الإرادة العامة الحقيقية، في ظروف مثالية، عن نفسها في تصويت شعبي عام تقبل نتيجته الأقلية من حيث إنها تكون ما يرغبونه بالفعل. ومن يخالف القوانين، يرضى بعقوبته الخاصة عن طريق عقد اجتماعي ضمني (على الرغم من أنه ليس تاريخياً بصورة حرفية)، لأنه قَبِلَ، سلفاً، المواطنة وشارك في صنعها.

ولذلك يمكن أن توجد المباديء التي ترتكز عليها حكومة ديمقراطية في عقد روسو الاجتماعي؛ والمشكلة الكبرى هي التأكد من أن نتيجة انتخاب ما يحدث انتصاراً للإرادة

العامة، وليس انتصاراً لمجموعة من الفرق. وقد اعتقد واضعو الدستور الأمريكي عام ١٧٨٧ أنه من المحتمل أكثر أن تتحقق الإرادة العامة، إذا انتخب الناس موظفين مختلفين لكي يقوموا بوظائف تشريعية، وتنفيذية وقضائية، ويخدمون لآجال ذات مدد مختلفة. وهكذا تُحفظ إرادةِ الناس الدائمة، ولا يمكن أن تحدث تغيرات عشوائية في الحكومة نتيجة عواصف العاطفة المؤقتة التي تتجلى في انتخاب واحد. ومن ثم تمكن آباء الجمهورية الأمريكية من أن يجسدوا المزايا الفعلية لفلسفة روسو في دساتيرهم بعد أن أعلن آراءه بعد مدة وجيزة، وكان الفرنسيون أقل نجاحاً في أن يفعلوا ذلك بصورة مباشرة. فلم يكن لدى قادة المؤتمرات والجمعيات المتعددة في فرنسا تجربة سياسية سابقة، ولم يعرفوا كيف يجعلون أفكار روسو فعالة. وكان لابد من مرور أجيال قبل أن ينجح الشعب الفرنسي في النهاية في تطوير مؤسسات تستطيع الإرادة العامة أن تعبر عن نفسها من خلالها بصورة كافية. إن الإطاحة بحكومة فاسدة ومستبدة لا يمكن أن يؤدي إلى مؤسسات حرة حتى تمر الأمة بفترة طويلة من التعليم، ربما تحت ملكيات وجمهوريات دستورية ناقصة متتابعة، وربما ديكتاتوريات أيضاً.

وقد رأى روسو، مثل هلفتيوس، أن مشكلة عصره الرئيسية هي مشكلة التعليم العام. ويحاكي لوك في كتابه «اميل»، ١٧٦٢، الذي ينظر إليه كثيرون على أنه أعظم كتاب لروسو، في رسم منهج للتعليم لتلميذ واحد من أفضل الطبقات تحت توجيه مربى. ويقدم في هذا الكتاب مساهمات هامة في النظرية التعليمية، يستطيع القارىء الحديث أن يميزها عن كثير من النظريات غير العملية. يعرف روسو أن الطفل يجب أن ينقاد لتحقيق النتائج الطبيعية لسلوكه الخاص، ويتعلم بالتالي أن يحكم نفسه. فالتعليم يجب أن لا يكون مصطنعاً بقدر الإمكان. ويجب الا يعامل الطفل بوصفه راشداً غير ناضج، لأنه يمر خلال مراحل مختلفة فيكون طفلاً، وصبياً، ومراهقاً، ولابد من احترام شخصيته في كل مرحلة منها. ويحث روسو الآباء على حب أطفالهم وفهمهم. وهو يؤكد أكثر من لوك واقعة مؤداها أن ذهن الطفل ليس مجرد قطعة من الطين يشكلها المربى، ولكن يجب أن يسمح للغرائز الأصلية والقدرات بأن تكشف عن نفسها بطريقة طبيعية ومفيدة. وعلى الرغم من أن روسو كان أقل خبرة من لوك في المعرفة الفعلية بالأطفال، وكان بالتالي خيالياً وغير عملي في بعض اقتراحاته العينية، فإنه تفوق عليه في مسائل كثيرة، وقام بخطوة هامة في تطوير النظرية التعليمية الحديثة.

وعلى حين أن روسو نفسه لم يعرف كيف يرسم خطة للتعليم في المدارس لأطفال عامة الناس، فقد تكفل «جون برنار باسيدو J. B. Basedow (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) وآخرون، بإلهام من كتاب روسو «إميل»، بحل المشكلة في الحال، واتبعهم في الجيل اللاحق كل من: هنرش بستالوتزي H. Pestalozzi (١٧٤٦ ـ ١٨٢٧)، ويوهان فردريش هيربارت J.F. Herbart (١٧٧٦ ـ ١٨٤١)، وفردريش وليم أوجست فروبل F. W. Frobel (١٧٨٢ ـ ١٨٥٢). ويدين هؤلاء المصلحون العظام لروسو في كثير من أفكارهم، وقد استفادوا من الاهتمام العام بالتعليم الذي أثاره.

وتشبه آراء روسو في الدين، التي قررها بصورة مجردة، آراء فولتير ومؤلهة طبيعيين فرنسيين آخرين. فأدلته على وجود الله تذكرنا بأدلة المؤلهة الطبيعيين، وتذكرنا أيضاً بأدلة ديكارت، وليبنتس، ولوك. ويمكن أن نعرض هذه الأدلة بتصرف على النحو التالي: «لا أستطيع أن أشك في أنني موجود. وأنا أعرف أن الآخرين موجودون كذلك، لأن أفكاري عنهم تأتي دون موافقتي. إنني أعي ذاتي من حيث إنها موجود فعال وذكي مزود بإرادة حرة. وأي حركة لابد أن تكون معلولاً لعلة. ولا يمكن للمادة أن تحرك نفسها بنفسها، ولابد أن تكون هناك إرادة تحرك الكون وتحرك كل مادة، وأعني بها الله. وبالتالي، يكون الله موجوداً، ذا عقل، وقوة، وإرادة. غير أنني لا أستطيع أن اكتشف ماهية الله، ولا أقدم أدلة أخرى عليه غير الأدلة التي أضطر لتقديمها من جهة ما يظهر لنفسي. ويحافظ الله على الكون وفقاً لقوانين طبيعية، ولا يقوم بمعجزات تخالف هذه القوانين. وليس الله مسئولاً عن الشر، الذي يرجع إلى اختيار الإنسان الحر. ومن السخف أن نتمسك بلوم له على معاناة الناس من الزلازل التي حدثت في لشبونه، لأن الله لم يؤسس مدناً بُنيت منازلها بصورة سيئة، ولم يدفع الناس إلى ترك تأمين البلدة، وتجميع أنفسهم في ظروف حياة مدنية غير صحية». ويعتقد روسو أن قوة الله محدودة، ويستخدم هذا الاعتقاد بوصفه دليلاً إضافياً لكي يبرأه من المسئولية عن الشر.

وهناك القليل الأصيل عند روسو من هذا الاستدلال، فما يختلف فيه أساساً عن المؤلهة الطبيعيين الفرنسيين الآخرين هو أنه يقيم الاعتقاد الديني على شعور شخصي وتجربة شخصية. إن موقف روسو هو موازاة فرنسية إلى حد ما للحركة الإنجيلية في انجلترا. فالكاهن «سافوي» في إميل يعرف الله ويحبه نتيجة لمشاعره الخاصة وتجربته الداخلية. لقد كان الكاهن خادماً ليسوع المسيح الذي يعرفه أيضاً ويحبه. وعلى الرغم من أنه لم يعبأ

بمذاهب الكنيسة الكاثوليكية، فإنه يتحدث عن الجمهور، ويستمع إلى اعترافات رعيته، ويحاول أن يساعدهم بكل طريقة روحية ومادية تكون في إمكانه. ولم يهتم روسو بالاختلافات المذهبية بين المذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستانتي، فقد كان متمسكاً بكل منهما. فالإنسان يمكنه أن يجد الطريق إلى حياة فاضلة في كل منهما. ولقد كان روسو، في الغالب، الإنسان الوحيد من عصر التنوير الفرنسي الذي كان لديه تقدير كاف للشعور الديني الحقيقي وقيمته بالنسبة للحياة البشرية، ومن المهم المحافظة على هذه القيمة أكثر من محاولة تحطيم الكنائس بلا شفقة أو رحمة بسبب أخطائها. ولم يكن الكاثوليك الفرنسيون وكذلك البروتستانت رحبي الصدر بدرجة تكفي لتقدير تسامح روسو. فقد أحرقوا كتبه، وفضحوا إهماله الأخلاقي الشخصي (الذي كان بحق مستهجناً)، وغاب عن بالهم عواطفه الفاضلة.

وقد علّم روسو في روايته «هلويز الجديدة» ١٧٦١، وهي رواية رومانسية، القرن الثامن عشر حب جمال المنظر الطبيعي، وأن يجدوا فيه مصدراً لمتعة داخلية؛ وهو بذلك، كان مصدراً مهماً لإلهام شعراء القرن التاسع عشر الرومانسيين في انجلترا وألمانيا. ويعارض في هذه الرواية أيضاً، العزاء الداخلي الذي تقدمه المشاعر الدينية، دون أن تتضمن بالضرورة معتقدات دينية أبعد من المعتقدات التي يتمسك بها المؤلهة الطبيعيون، مع الرؤية الباردة والمظلمة تجاه الكون التي يحتوي عليها إلحاد هولباخ المادي. وهنا، أيضاً، يدين له شعراء رومانسيون مثل بيرون، وشيلي، «وردزورث»، وجوته(١٢).

٧ ــ التنوير في ألمانيا

كان كرستيان فولف C. Wolff (١٦٧٩ ــ ١٧٥٤) أكثر الفلاسفة البارزين والحرفيين في ألمانيا إبان عصر التنوير، الذي بسّط بعضاً من مبادىء ليبنتس وجعلها أكثر إحكاماً في رسائل كتبها باللغة اللاتينية السهلة، وأيضاً باللغة الألمانية. ولقد اعتقد أنه كفء لشرح كل شيء يخص المبادىء العقلية، ويتضح ذلك من عنوان أفضل عمل من أعماله المعروفة «المبادىء العقلية عن الله، والعالم، ونفس الإنسان، وجميع الأشياء بوجه عام»! ولقد كان جافاً وسطحياً. إذ كان ينقصه عمق الاستبصار في فكر ليبنتس العميق، كما أخفق في التعبير عن روحه الحقيقية. ومع ذلك، كان فولف أول من كتب الفلسفة بصورة شاملة

باللغة الألمانية، وكانت كتبه مناسبة للتعليم في المدارس والجـامعات؛ فقد قام بمجهود كبير حتى يجعل الدراسات الفلسفية متاحة للقراء الألمان.

لقد اكتسحت ألمانيا البروتستانتـية حركة دينية تعرف «بالنزعة التقوية» Pietism تقريـباً في منتصف القـرن، وكانت في بعض النواحي نداً للإحياء الذي قـام به وزلى في انجلترا، وأمريكا. ولقد أنعـشت النزعة التقوية الشعور الدينـي، وأكدت على حياة أخلاقيـة قاسية وبسـيطة، ونبـذت اللاهوت الذي يسـير حـسب قـواعد مـعينة. واسـتطاعت الكنائس البروتستانتية في ألمانيا، لكونها أكثر مرونة من كاثوليك فرنسا وأتباع كالفن في جنيف، أن تتمثل بعضـاً من فلسـفة فولف الليبرالية ومذهب الـعواطف عند التقويين. ولذلك لم يكن هناك سوى صراع ضئيل في ألمانيا بين المتمسكين بالآراء الجديدة والمحافظين.

ونتيجة لتـأثر «جوتهولد افرايم لسنج» G. E. Lessing (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) إلى حـد ما بالاتجاهين اللذين أشرنا إلـيهما من قبل، وأيضاً بـالتطورات التجريبية في انجلتـرا وفرنـسا، وأيضاً باسـبينوزا، الذي كان أول من اكتـشف أهميته في القـرن الثامن عشر، فـقد وضع لسنج تأويلاً فلسفياً للتاريخ. لقد آمن بتـربية إلهية للجنس البشري، بدأت بين الهمج، ثم تطورت بعد ذلك في الأديان الكبـرى في الشرق، وكذلك في المسيحـية. وليس هناك دين من الأديان الوضعية يمتلك احتكار الحقيقة: ولابد من دراسة كل هذه الأديان وتقديرها من الناحية الجمالية والعـقلية. وكتب «يوهان جوتفريد هردر» J. J. Herder (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) أيضاً عن فلسـفة التاريخ، واهتم بالفلكلور المبكر وأغاني الشـعب البدائية، واعتـقد، مثل روسو، بـأنه في الشعـور البسـيط، والرؤية الشعـرية، والإيمان الغريزي، تـوجد مـصادر للمعرفة يمكن الوثوق بها أكثر مما توجد في النتاجات العقلية لحضارة مصطنعة.

ودرس كـانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) Kant، الذي نشأ وترعرع في تلك البيـئة العقلية، وهو فيلسوف مـشهور، في جامعـة كونسبرج. وكان في البـداية نصيراً متحـيزاً للمذهب العقلي عند ليـبنتس وفولف. لكنه بعد ذلك صُدم في ثقـته بالمذهب العقلي نتيـجة لقراءة هيوم، غـير أنه لم يجـد المذهب التجريبي أكـثر إقناعـاً. وبحث دون جدوى عن معـيار موضـوعي للأخلاق في مـحاولات «شـافتسـبري»، و«هاتشـيسـون»، «وهيوم»، لإقـامة الأخلاق على المشاعر. وحركه روسو بعمق، وعلمـه احترام قيمة كل إنسـان من حيث إنه غاية في ذاته. وباختـصار، بدأ في عـام ١٧٧٠ بصورة بطيئة، لكن بصورة دقيـقة، في تطوير مذهب خاص به، وافتـتح عهداً جديداً في تاريخ الفلسفة عندمـا نشر كتابه «نقـد العقل الخالص» عام ١٧٨١[١٣].

٨ ـ الفلسفة الأسكتلندية

قادت مجموعة من الفلاسفة الأسكتلنديين، ومن بينهم بصفة خاصة توماس ريد T. Reid (١٧١٠ ـ ١٧٩٦)، الذي خلف آدم سميث أستاذاً لفلسفة الأخلاق في جامعة جلاسجو، ودوجالد ستيوارت (١٧٥٣ ـ ١٨٢٨)، وتوماس براون T. Brown (١٧٧٨ ـ ١٨٢٠)، وكان الأثنان الأخيران أستاذين في جامعة «ادنبره»، نقول قادت هذه المجموعة رد فعل ضد نوع المذهب التجريبي الذي أدخله لوك، وانتهى بنزعة هيوم الشكية. وجاهر كل واحد من هؤلاء المفكرين بمذهب تجريبي من حيث أنه منهج عام له، لكنهم زعموا أن لوك كان مخطئاً في التمييز بصورة حادة بين الأفكار والموضوعات الخارجية التي يتمثلها الذهن. فنحن ندرك بصورة مباشرة موضوعات العالم الخارجي الواقعية من حيث إنها توجد بالفعل، وليس من حيث إنها أفكار أو نسخ منها؛ وذلك هو المذهب الواقعي Realism؛ ونحن نعرف أن المذهب الواقعي صادق من حيث إنه مسألة من مسائل الحس المشترك Common Sense. ولقد أثبت «ريد» أن المدرك الحسي يرتبط بصورة مباشرة بالاعتقاد أو بالحكم الذي يكون موضوعه موجوداً في العالم الخارجي مستقلاً عن إدراكنا له. وتتضمن الذاكرة، بصورة مشابهة، معرفة الوقوع الفعلي للحدث الذي نستدعيه. وذلك هو الحس المشترك، إذ لا يمكن البرهنة عليه، ولا يحتاج إلى برهنة لأنه واضح بذاته.

ويقسم «ريد» مبادىء الحس المشترك إلى حقائق عارضة Contingent Truths، قد تتغير من حين إلى آخر، وحقائق ضرورية necessary Truths، أزلية لا تتغير. ومن بين المبادىء التي تكون أساساً للحقائق العارضة وجود كل شيء نعيه، بما في ذلك ذكرياتنا، وهويتنا الشخصية، وأفعال الإرادة، وموضوعات الإدراك الحسي. واستدلالاتنا التي تخص أحداثاً محتملة، هي أيضاً موثوق بها إلى حد ما، وفقاً للظروف. أما الحقائق الضرورية فهي تشمل المبادىء الأولى أو البديهيات في علم النحو، والمنطق، والرياضيات، وعلم الجمال، والأخلاق، والميتافيزيقا؛ فصحة هذه المبادىء واضحة من حيث إنها مسألة خاصة بالحدس. فمبادىء الأخلاق نعرفها عن طريق حاستنا الخلقية أو ضميرنا بصورة حدسية؛ ويسمى هذا الموقف في الأخلاق بالمذهب الحدسي. ولقد كتب «ريد» بوضوح ومعقولية، وأظهر أحياناً استبصاراً ملحوظاً. ومع ذلك، كثيراً ما كان، مملاً وسطحياً. وقد طور «ستيوارت» و«برون» تفكيره بتفصيل متنوع وكانا أكثر بلاغة.

لقد كانت فلسفة الحس المشترك شائعة في الكنائس؛ لأنها خلّصت الكهنة من الوساوس التي تتشكك في الدين. وانتشرت مدة طويلة في اسكتلندا، وكانت ذات نفوذ في فرنسا وألمانيا في فترة رد الفعل بعد الثورة الفرنسية، وأصبحت، كما سنرى، الفلسفة المهيمنة لمدة قرن في أمريكا. وليس لمذهب الحس المشترك الأسكتلندي الواقعي، اليوم، سوى أهمية تاريخية. وقدم كانط دحضاً أكثر عمقاً لمذهب هيوم الشكي الذي لا يزال مقبولاً في الدوائر المثالية. وهناك ارتداد ملحوظ في القرن العشرين إلى المذهب الواقعي، على الأقل في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة، غير أنه لا يمكن أن يدين لريد وخلفائه إلا بالقليل، كما أنه من نمط مختلف(١٤).

٩ ــ التنوير في أمريكا

ثمة جانب واحد تحققت فيه إلهامات فلاسفة عصر التنوير بصورة كافية في ذلك الجزء من العالم الجديد الذي أصبح بعد عام ١٧٧٦ الولايات المتحدة الأمريكية، وهو تطور الدساتير السياسية الحرة. فقد كانت الولايات المتحدة أرض الحرية، ونظر الفلاسفة الأكثر ليبرالية في أوربا إلى الأمة حديثة العهد باستحسان وإعجاب. لأن آباء الجمهورية نجحوا في تجسيد مبادىء عصر التنوير في حكومة ناجحة.

ولقد ارتكز التبرير الأمريكي لدعوى الاستقلال القومي (في إعلان الاستقلال) على تأكيد لوك للحقوق الطبيعية، التي كان نبذها المستمر والدائم من جانب الحاكم أساساً مشروعاً للثورة. وقد تجسد كثير من فكر عصر التنوير البريطاني والفرنسي في الدستور الوطني، الذي، كما تقرر توطئته، يكون عقداً اجتماعياً يشكله شعب الولايات المتحدة بعضهم مع بعض. وحُددت القوانين الطبيعية، التي قد لا تتعدى عليها الحكومة الفيدرالية، بصورة واضحة في التعديلات الأولى للدستور. إن الحكومة الفيدرالية ليست لديها سلطة لأن تتدخل في الحريات المدنية. وتحقق في الحال التسامح الديني التام وعدم الاعتراف بالكنائس المفضلة في الولايات المنفصلة. وإذا اهتم الدستور الفيدرالي، كما يزعم البعض مثل لوك، بحقوق ملكية الطبقة المتوسطة، أكثر من اهتمامه برفاهية جماهير الشعب، فإنه على الأقل يفتح الطريق للبطولة التالية للإنسان العادي في روح روسو عن طريق الداعين للإصلاح من أمثال «توماس جفرسون» T. Jefferson و «أندرو جاكسون» A. Jackson ويجب عدم المبالغة في أثر الفلسفة على مؤسسي الجمهورية؛ فهم بلا شك قد استندوا إلى تجربتهم الخاصة أكثر من وقوفهم على نظريات أوربا النظرية، ومع ذلك فإن

الحقيقة واضحة وهي أن عملهم تجسيد عيني لروح عصر التنوير ومثله العليا.

وقد وجدت اتجاهات كثيرة أخرى من اتجاهات التنوير تعبيراً عنها في أمريكا، على الرغم من أنها لم تؤد إلى إنجازات تستحق التقدير.

والفيلسوفان الأمريكيان الأكثر تألقاً في الفترة الاستعمارية هما «صمويل جونسون» S. Johnson و«جوناثان ادواردز». وقد كان كل منهما مثالياً. فصمويل جونسون (١٦٩٦ ـ ١٧٧٢)، الذي يجب ألا يختلط بالأديب الإنجليزي الذي كان يحمل نفس الاسم قدَّم ـ، عندما كان معلماً صغيراً في الأكاديمية التي أصبحت كلية ييل ـ للطلاب لأول مرة أعمال بيكون، وديكارت، ومالبرانش، ولوك، ونيوتن. وأصبح بعد ذلك قسيساً أسقفياً، ثم أصبح رئيساً للكنيسة في «ستراتفود» لمدة ثلاثين سنة، حيث أعد تلاميذاً كثيرين للكلية، وكتب نصوصاً لها بعض الأهمية في المنطق، والأخلاق، والميتافيزيقا، وأصبح معروفاً بصورة كبيرة في المستعمرات من حيث إنه حجة في التعليم. وقد كان صديقاً لـ «بنامين فرانكلين» B. Franklin، وعُرضت عليه رئاسة الأكاديمية الجديدة في «فيلادليفا» التي أصبحت فيما بعد جامعة «بنسيلفانيا». واعتذر عن هذه الوظيفة، لكنه سرعان ما أصبح بعد ذلك أول رئيس لكلية الملك في نيويورك (وهي الآن جامعة كولمبيا). وتعرف على باركلي أثناء إقامته الأخيرة بأمريكا، واستمر في مراسلة معه لعدة سنوات. وقد كان «جونسون»، أساساً، تلميذاً لباركلي، غير أنه قام بتعديلات في صياغته الخاصة للمذهب المثالي، وربما كان أكثرها أهمية مذهب «الأفكار». والأفكار عنده، من حيث إنها تعارض الصور (أو المثل)، لا تشمل، كما هي الحال عند باركلي، معرفتنا بذواتنا فحسب، بل تشمل أيضاً مباديء كلية من جيمع الأنواع، مثل المباديء التي اعتقد لوك أننا نحصل عليها عن طريق الحدس والبرهان. ويزعم المعجبون بـ «جونسون» أنه تغلب على قصور المذهب التجريبي البريطاني إلى حد ملحوظ، وسبق كانط وهيجل. وهو بالتأكيد أقل أسمية مما كان عليه باركلي في بداية حياته وهي الحقبة الأكثر شهرة. وقد اكتسب جونسون نسبياً قليلاً من المهتدين إلى المذهب المثالي. إن الطابع الأمريكي عملي وواقعي حتى إن المذهب المثالي لم يصبح شائعاً ومنتشراً بدرجة كبيرة. وعلى الرغم من أن جونسون استطاع أن يعبر عن نفسه بوضوح، فقد كان ينقص كتاباته جاذبية باركلي الأدبية. وقد أثارت، فضلاً عن ذلك، الواقعة التي تقول أن باركلي وجونسون كانا أسقفين تعصباً حزبياً ضد فلسفتهما.

وعلى الرغم من أن «جوناثان ادواردز» (١٧٠٣ ـ ١٧٥٨) كان معلماً في «ييل» عندما

كان شاباً، ورئيساً لجامعة برنستون قبل وفاته ببضعة أشهر، فقد كان قسيساً لكنائس في انجلترا الجديدة أثناء معظم حياته العملية. صحيح أنه كان أحياناً يقدم مواعظ يصور فيها أهوال جهنم بوضوح حتى إن مستمعيه الأكثر تأثراً أصابهم اضطراب وتشنج، غير أنه قام بالكثير لكي يبدأ ما كان في بعض النواحي إحياء مفيداً للدين في المستعمرات. لقد كان إنساناً عطوفاً ودوداً، قام بحماية الهنود، وساعد التعساء، وطور قضية التعليم. وعندما كان طالباً في جامعة ييل، قبل أن يصل إلى سن السادسة عشرة، طور موقفاً مثالياً في الفلسفة من دراسة نقدية للوك ونيوتن، وربما يكون قد أغفل تماماً أن باركلي وصل إلى نتائج مشابهة[١٥]. وتتضمن كتاباته المنشورة، التي يتركز التأكيد فيها على اللاهوت، موضوعات ميتافيزيقية، ومنطقية، وأخلاقية، وجمالية، ويظهر معرفة جليلة الشأن وتقديراً للعلوم الطبيعية. وقد كان صوفياً، ولقد كانت تجربته عن الله هي التي أنارت طريقه وحولت موقفه تجاه العالم. لقد هزه جمال الطبيعة. ويمكن تلخيص بعض المسائل الرئيسية في فلسفته في العبارة التالية «الكون بناء من أجزاء محددة ينظمها ويحكمها قانون لا يمكن انتهاكه. وتأتي معرفة هذا الكون لنا بصورة تدريجية عن طريق الإحساس، والشعور، والتأمل، وهو متناه، لكن عندما نلمسه عن طريق النور الإلهي، أو الحب العقلي لله، فإنه يتخذ شيئاً له خاصية الحكمة اللامتناهية. ويكمن خير الإنسان، وفضيلته في النظر إليهما في ذاتهما. وقد يقترب الإنسان عن طريق الفضيلة من الكمال الذي هو الإرادة الإلهية والحكمة. ويكسو الجمال الكون، ويكون تجربة أولئك الذين يلاحظونه بنور الحكمة الإلهية والعاطفة»[١٦].

ولسوء الطالع، لم يكن لفلسفة ادواردز المثالية، التي تؤلف زعمه الأساسي بالعظمة من حيث إنه مفكر، أثر في معاصريه بدرجة كبيرة مثل لاهوت كالفن Calvinistic، الذي أكد السيادة المطلقة لله، والقدرة والفساد الكلي للإنسان الطبيعي. لقد قبل الكتاب المقدس بصورة حرفية تماماً، نبوءاته ومعجزاته، التي تبرهن على فاعلية عناية خاصة تتدخل في عمليات الطبيعة.

لقد ظهر مذهب التأليه الطبيعي في أمريكا في الأغلب الأعم كرد فعل ضد لتشدد مذهب كالفن. فقد أكد هذا المذهب السيادة المطلقة لله التي تتدخل بصورة استبدادية في عمليات الطبيعة وأفعال الموجودات البشرية الحرة، التي لا يمكن أن تشفع لها الكنائس التي أفسدت الأخلاق إلا عن طريق البث التعسفي للطف الإلهي، وإذا لم تُختار بفعل سماوي

من أجل الخلاص. وقد تبدو تلك المذاهب معقولة بالإشارة إلى أوربا الفاسدة والمنحطة، لكنها لا تنطبق على الأمريكيين الذين لهم سمات الخير الطبيعي، ولديهم القدرة على التقدم اللامحدود. وقد ظل اللاهوتيون والفلاسفة باستمرار داخل الكنائس الأثروزكسية قبل الثورة، ورضوا بدليل النظام والتدبير الموجود في الطبيعة من حيث إنه دليل على وجود الله المحب للخير، الذي يقدم الحرية والفرصة للبشرية.

ومع ذلك، فقد ذهب سياسيون مثل بنيامين فرانكلين، وتوماس جيفرسون، وجون آدمز، الذين تأثروا بالفلاسفة عندما كانوا في فرنسا، والذين قرأوا أدب المؤلهة الطبيعيين، فساروا أبعد من ذلك، فقد رفضوا المسيحية التقليدية برمتها، على الرغم من أنهم استمروا في الإيمان بوجود الله، وتعظيم يسوع المسيح من حيث إنه معلم أخلاقي ومصلح، وفضلوا تأسيس الأخلاق على أسس مستقلة عن اللاهوت. وربما كانت أنشطتهم في مجالات أخرى غير الفلسفة والدين، وكتبوا قليلاً في هذه الموضوعات ونشروا أقل مما كتبوا. وكان «جيفرسون» بطلاً متحمساً للتسامح الديني، بما في ذلك الصراحة التامة في مناقشة الآراء الدينية من كل نوع.

وبعد قيام الثورة الأمريكية بفترة قصيرة وجه «توماس بين» T. Paine (مؤلف كتاب عصر العقل)، وإيثان ألن E. Allen (مؤلف كتاب رسائل العقل)، هجمات أكثر صراحة ضد نبوءات ومعجزات الكتاب المقدس، وتعاليم المسيحية الأثروزكسية بوجه عام. ولقد اعتقدا أن الثورة السياسية حررت الأمريكيين من الطغيان الأوربي في الحكم، وينبغي أن يحدث تحرر مشابه في اللاهوت. ودافعا عن ديانة التأليه الطبيعي، كما فهماه على أسس عقلية، وآمنا بالله، والقانون الطبيعي، وخير الإنسان الفطري، والقدرة على التقدم. وانتشرت كتب «بين» Paine وكتيباته انتشاراً واسعاً في الولايات، وأصبحت منتشرة بين «الكافرين» ممن يخشى منهم، فلم يكونوا جميعاً على خلق رفيع. ولقد برهن مذهب التأليه الطبيعي في أمريكا، كما هي الحال في أوربا، على أنه ليس قادراً على تنظيم الكنائس، أو ممارسة تأثير بنّاء على السلوك الفردي أو الحياة الاجتماعية. وفي خلال جيل سقطت الثقة فيه. وجذبت المفكرين الليبراليين الأكثر قدرة حركة أكثر بناء تحت-قيادة كهنة لا يؤمنون بالتثليث مثل «وليم إليري شاننج» W. E. Channing، وازدهرت في مذهب التعالي Transcendentalism عند «إمرسون» Emerson، ومدرسة كونكورد. وبدأ الكهنة المعتدلون يبشرون بالتدريج بلاهوت أقل تنفيراً من المذهب الكالفيني القديم، واكتسح البلد عهد من الإحياء الديني (بث الروح الديني في النفوس)، وفقد مذهب التأليه الطبيعي تأثيره الذي كان له.

ويمكن أن نجد اتجاهات موازية للاتجاهات المادية في عصر التنوير الإنجليزي في أعمال «كادوالادر كولدن Cawallader Colden (١٦٨٨ ـ ١٧٧٦)، و«جوزيف بوكانان» J. Buchanan (١٧٨٥ ـ ١٨١٢)، وجوزيف بريستلى J. Priestley (الذى جاء إلى أمريكا عام ١٧٩٤)، وتوماس كوبر T. Cooper (١٧٥٩ ـ ١٨٤٠)، وبنيامين رش B. Rush (١٧٤٥ ـ ١٨١٣). واهتم جميع هؤلاء الفلاسفة بالفيزياء، والفسيولوجيا، وحاولوا تفسير العمليات الذهنية عن طريق الجهاز العصبى. وناقشوا مشكلات السيكولوجيا والأبستمولوجيا، وكانت لهم اسهامات عملية ذات أهمية كبيرة أو قليلة. ومالوا برضا نحو الدين الحر، ولم يخضع واحد منهم لمذهب "هولباخ" المادى المنكر للألوهية.

وهناك أسباب متعددة لانتصار مذهب الحس المشترك الأسكتلندى الواقعى على مذهب التأليه الطبيعى، والمذهب المثالى، والمذهب المادى، بحيث يصبح الفلسفة المهيمنة فى معظم الكليات الأمريكية حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فربما كان الأمريكيون واقعيين بطبعهم؛ إذ يبدو أن الحس المشترك يقول أننا ندرك مباشرة موضوعات خارجية ولا ندرك صوراً أو نسخًا منها، وأننا نلاحظ بصورة مماثلة وجودنا الخاص ونفهم المبادئ الأخلاقية بصورة مباشرة. ونتيجة لذلك نتجنب الصعوبات الأبستمولوجية الموجودة فى المذهب المثالى والمذهب المادى ونتجنب المذهب الشكى. وعلاوة على ذلك، كان المذهب الواقعى الأسكتلندى مقبولاً للأرثوزكسية الدينية، وكان مذهبًا آمنًا لأن يدّرسه أساتذة الجامعة لطلابهم. وأحبته الطوائف الدينية، وأصبحت معظم الكليات الأمريكية تخضع لتأثيره، وإن لم تكن تخضع لسيطرته. وانتشر المهاجرون الأيرلنديون الأسكتلنديون فى الولايات الوسطى، وجلبوا معهم فلسفة الحس المشترك مع نظام حكمهم المشيخى فى الكنيسة البروتستانتية إلى هذا البلد، أعنى أمريكا. واستطاع «جون وزرسبون» J. Witherspoon (١٧٢٣ ـ ١٧٩٤)، وهو اسكتلندى جاء إلى أمريكا عام ١٧٦٨ رئيسًا لجامعة برنستون، فى سنوات قليلة أن يخرس مناصرى مثالية باركلى فى الجامعة وأن يجعلها معقل المذهب الواقعى الأسكتلندى الذى ظل ما يزيد عن قرن. وقد تطورت مبادئ تلك الفلسفة تطوراً كبيراً فى الأجيال التالية فى أسكتلندا، وتم توريده إلى أمريكا. وكان «نوح بورتر» Noah Porter (١٨١١ ـ ١٨٩٢) رئيس جامعة ييل، وجيمس ماكوش J. Mccosh (١٨١١ ـ ١٨٩٤) رئيس جامعة برنستون، اثنين من آخر المناصرين والأكثر شهرة للفلسفة الأسكتلندية، اللذين قاما بالكثير لكى يحافظا على شعبيتهما، على الرغم من أن إسهاماتهما الأصلية وذات الأهمية كانت قليلة.(١٧)

References

W.Windeldband, History of Philosophy, 35.
J.G. Hibben, The History of Philosophy of the Enlightenment.
Leslie Stephen, History of English Thought in the Eighteenth Century.
L. Levy-Bruhl, History of Modern Philosophy in France.
H. G. Townsend, Philosophical Ideas in the United States.
J. H. Randall, the Making of the Modern Mind.
A: O. Lovejoy, the Great Chain of Being, Chaps. VI-IX.
B. A. G. Fuller, History of Philosophy, Vol. II., pp. 219-258. Numerous other references will be found in the Notes to this chapter at the end of the volume.

الجزء الثالث:

الفترة المثالية

كانط

١ ـ الفترة المثالية

تبدأ الفترة التى سندرسها الآن بنشر كتاب كانط "نقد العقل الخالص" عام ١٧٨١. يعتقد كانط فى هذا الكتاب أنه قام بثورة عظيمة فى الفلسفة تشبه الثورة التى قام بها "كوبرنيقوس" فى علم الفلك. فقد حاول علماء الفلك قبل "كوبرنيقوس" أن يفسروا حركات النجوم الثابتة بافتراض أنها تدور بالفعل، كما يظهر أنها تفعل ذلك، حول الملاحظ البشرى الذى لا يتحرك؛ فأظهر كوبرنيقوس، من ناحية أخرى، أن التغيرات الظاهرة فى مواقع النجوم الثابتة ترجع إلى إدراكات الموجودات البشرية المتغيرة على أرض تتحرك. استمر الفلاسفة قبل كانط، فى افتراض أن إدراكاتنا تناظر خصائص معينة فى العالم الخارجى. أما كانط فقد أثبت على العكس، أن كل الموضوعات لابد أن تتطابق مع تكوين أذهاننا، حتى يمكن معرفتها. ولذلك ينسب كانط وكوبرنيقوس على حد سواء خصائص إلى الذهن البشرى كانت تُنسب من قبل إلى العالم الخارجى[1]. وقد كان كانط بقدر كبير، أكثر أصالة من كوبرنيقوس، لأنه ذهب إلى أنه حتى قوانين الرياضيات والفيزياء تدين بمصدرها وصحتها إلى بنية الذهن البشرى. فأذهاننا بمعنى ما، التى كان كانط حريصاً على تفسيرها، تصنع العالم الفيزيائى الذى نعيش فيه. وكل إنسان مفرد لا يصنع، بالتأكيد، عالمًا، منفصلاً خاصًا به، وفقًا لأهوائه الشخصية ونزواته، لأن الناس يعيشون فى عالم مشترك تحكمه قوانين لاتقل عن ذلك صرامة، لأنهم يدينون بوجودهم لتكوين الذهن البشرى.

وبدت فلسفة كانط، فى مقابل المذهب الشكى والمذهب المادى فى السنوات الأخيرة من عصر التنوير، لمعاصريه فى أعلى درجات إنعاش النفس. ويجب علينا أن لا نشعر بأن العالم الخارجى لتجربتنا غريب عنا، لأنه عالم صنعته أذهاننا الخاصة. ولابد أن تكون ذواتنا، بطريقة أو بأخرى، أسمى من الطبيعة الخارجية. فالعالم الحقيقى الأصلى للأشياء كما تكون فى ذاتها ليس العالم الآلى لإنسان صنع الرياضيات والفيزياء. وعندما ينكر

كانط أننا لا نستطيع أن نعرف أى شيئ يقينى عن هذا العالم البعيد، فإنه يكون لدينا الحق، على الأقل، لأن نأمل أن إرادتنا تكون فيه حرة، وتكون ذواتنا خالدة، وأننا نعرف الله.

وكانط هو أيضًا ابن عصر التنوير الهادئ الحذر أكثر مما ينبغى، فلم تجرفه الحمية الرومانسية؛ فعنده أن تأكيدات الذهن البشرى فيما يتعلق بالله، والحرية، والخلود، هى مجرد مسلمات يسمح لنا العقل بتكوينها، ويشجعنا الإلزام الأخلاقى والتقدير الجمالى بأن نأمل فى أن تكون صادقة. لقد حطم كانط المعرفة التى افترضها المذهب المادى ومذهب الإلحاد لكى يفسح المجال للإيمان. غير أن ذلك هو كل ما ادعى أنه فعله. إنه لم ينظر إلى نفسه على أنه فيلسوف مثالى إلا بمعنى خاص هو «مثالى ترنسندنتالى»، ويقصد بهذا التعبير أقل مما عناه المصطلح فى أنساق متأخرة.

ومع ذلك، فقد فتح كانط الطريق لأتباعه الألمان لكى يصبحوا مثاليين دون تحفظات. فقد اعتقد "فشته" Fichte أن الأنا Ego اللامتناهية قد انتجت عالمًا يجد فيه كل فرد متناه المادة لكى يؤدى واجبه، ويؤدى رسالته. ونظر "شلنج" Schelling إلى العالم على أنه التجلى لروح لامتناهية تبحث عن صور جديدة من التعبير الجمالى. ووجد شعراء ألمانيا وانجلترا الرومانسيين أن الكون يستجيب بطرق عديدة للدوافع الداخلية لأرواحهم.

وقد ختم "هيجل" الحركة الرومانسية فى جانبها الفلسفى، وعلَّمنا بطريقة أكثر عقلانية أن كل عمليات الطبيعة هى لحظات فى تطور "الروح المطلق" Absolute Mind الذى يفكر بعملية منطقية: فلابد من تفسير التاريخ البشرى، والفن، والعلم، والدين، وفقًا لمبادئ روحية، وموضوعية، وعقلية.

وانتهت تلك الفترة المميزة بموت هيجل عام ١٨٣١، واختلف الفلاسفة منذ هيجل فى الأهمية التى تعطى لعمل كانط وأتباعه المباشرين فى ألمانيا. فالبعض يرى فى كانط الصورة المحورية فى تاريخ الفلسفة الحديثة بأسرها، لأنه جمع كل ما هو أفضل ما فى المذهب العقلى السابق والمذهب التجريبى السابق، وفهم فكره هو تمهيد لا غنى عنه لأى مهمة فلسفية جادة. ويضيف البعض مزاعم مشابهة لهيجل. ويعتقد آخرون أنه ليس لأى فيلسوف من هذه الفترة من الأهمية ما لفلاسفة عصر النهضة والتنوير العظام. ومع ذلك، فمن الممكن أن نقول أنه منذ عام ١٧٨١، يدين كل فيلسوف ذي أهمية بطريقة أو أخرى، بصورة إيجابية أو سلبية، بصورة واعية أو غير واعية، لكانط وأتباعه المباشرين.

١ ـ حياة كانط وشخصيته

قضى امانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) حياته بأسرها فى المدينة الريفية كونجسبرج Konigsberg في بروسيا الشرقية، أو بالقرب منها، وكان يسكنها آنذاك حوالى خمسين ألفًا. وكان يعتقد أن اسم عائلته فى الأصل هو "كانت" Cant، وأن جده من قبل والده هاجر من اسكتلندا تقريبًا فى بداية القرن الثامن عشر؛ ومع ذلك، فهذه مسألة فيها شك. وعُرف أن والده كان صانعًا لسروج الخيل فى ظروف متواضعة، وعملت أخواته قبل الزواج فى الأعمال المنزلية، أما أخوه الأكبر فقد التحق بالجامعة وأصبح قسيسًا من أتباع لوثر. وماتت والدته عندما كان فى سن الثانية عشرة، ومات والده عندما كان فى سن الحادية والعشرين. وكان أبواه من أنصار طائفة «التقويين» Pietists المتشددين، ويحتمل أن يكونا قد غرسا فيه رؤية دينية ورعة وجادة، لكنها ضيقة.

كان كانط تلميذاً بارعًا متألقاً فى الجامعة، وبعد أن تخرج فى الجامعة أعال نفسه لبضع سنوات بأن عمل مربيًا خصوصيًا فى أسر الأعيان التى كانت تعيش فى منطقة مجاورة للمدينة. ثم عاد إلى الجامعة عام ١٧٥٥، وعمل مدرسًا خاصًا بها (Privat dozent)(١)، ولم يرق إلى درجة الأستاذية إلا فى عام ١٧٧٠، ويبدو أنه أثناء هذه السنوات الخمس عشرة حمل عبئاً تدريسياً ثقيلاً، فكان يقوم بتدريس ست وعشرين محاضرة أو أكثر فى كل أسبوع، لم يدرس فيها الفروع المختلفة للفلسفة فحسب، بل كان يدرس فيها أيضًا الرياضيات، والفيزياء، والجغرافيا الفيزيائية، والأنثروبولوجيا، والتربية، ومواداً أخرى. وقد يكون ذلك من أسباب تأخر تطوره كمفكر أصيل، على الرغم من أنه وجد وقتًا لأن ينشر مقالات عديدة تُشرفّ أى مدرس جامعى عادى. وبعد أن أصبح أستاذاً فى عام ١٧٧٠، استطاع أن يكرس وقتًا أكثر لعمل مبدع، على الرغم من أنه لايزال يعطى ساعات أكثر للتعليم أكثر مما يفعله أى أستاذ جامعى ألمانى اليوم. وفى النهاية، فى عام ١٧٨١، عندما كان فى سن السابعة والخمسين، استطاع أن ينشر "نقد العقل الخالص"، كتابه الأول ذا الأهمية العالمية.

---

(١) نظام فى الجامعات الألمانية كان فيه المدرس أو الأستاذ يتقاضى راتبه من تلاميذه (المراجع).

ويقع تطور كانط الفكرى فى ثلاث مراحل. كان فى المرحلة الأولى من هذه المراحل، مثل معظم الفلاسفة الألمان فى عصره، فيلسوفًا عقليًا، تحت تأثير "ليبنتس" و "فولف" إلى حد ما، واعتقد أنه من الممكن أن نصل إلى حقائق بعيدة عن طريق التفكير العقلى المستقل عن البراهين التجريبية. ومع ذلك، تظهر مقالاته، حتى فى تلك السنوات، علامات الأصالة وعدم الرضا عن المذهب العقلى.

وتبدأ مرحلته الثانية تقريبًا فى عام ١٧٦٥، التى تأثر فيها إلى حد ما بالفلاسفة التجريبيين البريطانيين. فقد أيقظته «مقالات» هيوم و«أبحاثه» من سباته الدجماطيقى. وقادته إلى أن يستنتج أن كل المعرفة تبدأ بالتجربة، وأن الحقيقة القصوى الخارجية للأشياء فى ذاتها التى توجد وراء إحساساتنا لايمكن معرفتها عن طريق العقل. ومن المحتمل أن يكون، من ناحية أخرى، قد قرأ "المقالات الجديدة" لليبنتس بعد نشرها فى عام ١٧٦٥، ومن الممكن أن يكون ذلك قد عزز لديه الاعتقاد بأنه على الرغم من عدم وجود أفكار فطرية، إن شئنا أن نتحدث بصورة حرفية، فإن للذهن قدرات أصلية تحدد شكل تجاربه. وأصبح، أثناء تلك المرحلة، مقتنعًا بأن فكر هيوم، لو طورناه إلى نتائجه المنطقية، لوجدنا أنه يتضمن بالفعل أنه ليست كل المبادئ فى الفيزياء فحسب، بل حتى تلك المبادئ فى الرياضيات أيضًا، هى تعميمات محتملة تقوم على الملاحظات. ونحن نعتقد أنها ضرورية بسبب العادة وتداعى الأفكار. ولا يمكن لكانط أن يقبل نتائج متطرفة كهذه؛ فمبادئ هندسة أقليدس، وفيزياء نيوتن، التى كان كانط يدرسها غالبًا، بدت له معرفة مبرهن عليها بصورة مطلقة وليست مجرد تعميمات محتملة. ولذلك أصبحت مشكلته هى: كيف يمكن التوفيق بين اليقين المطلق للرياضيات والفيزياء والحقيقة التى تقول بأن كل معرفتنا تبدأ من التجربة؟

ويبدو أن كانط عرف، أثناء مرحلته الثانية، فى مجال الأخلاق، كثيراً من فكر فلاسفة الأخلاق البريطانيين، وبخاصة شافتسبرى، وهاتشيسون، وهيوم، كما استطاع أن يصل إلى معرفة فكرهم باللغة الألمانية. وعندما انجذب فى البداية إلى المذهب التجريبى الأخلاقى، لم يستطع أن يكتشف فيه مبادئ يمكن الاعتماد عليها بصورة مطلقة مثل مبادئ الرياضيات، ووجد نفسه عاجزاً عن أن يقبل تلك المبادئ الذاتية والتى لا يمكن الوثوق بها بوصفها أساسًا للأخلاق، مثل الحاسة الخلقية، والتعاطف، واللذة، والمنفعة. وعندما سلّم بقدر محدود جداً من الحقيقة لمنازعات فلاسفة الأخلاق البريطانيين، انتهى إلى أن المبادئ الأساسية للأخلاق تقوم، بحق، فى العقل، وظل بعد ذلك فيلسوفًا عقليًا

صارمًا فى الأخلاق. وأصبح كانط، أثناء تلك المرحلة، أو بعد ذلك، قارئًا متحمسًا لروسو، الذى يدين لتأثيره تعاطفه مع عامة الناس، واحترامه لحق كل إنسان فى أن يعامل بوصفه غاية فى ذاته، وتفضيله للجمهورية الديمقراطية على نظام الحكومة الملكية.

ويُعتقد أن مرحلته الثالثة أو الأخيرة التى تسمى فى الغالب، "المرحلة النقدية"، التى تكون وحدها ذات أهمية عالمية، لم تبدأ بعد عام ١٧٧٠ بفترة طويلة، العام الذى ألقى فيه "بحثه الافتتاحى" فى بداية واجباته كأستاذ، وفى عام ١٧٨١ تطور فى ذهنه، بالتدريج، موقفه النهائى، وهو التأليف بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى، الذى أطلق عليه اسم "الفلسفة النقدية" Critical Philosophy. ويبين كتاب "نقد العقل الخالص" (الذى نشر عام ١٧٨١) كيف تكون المعرفة الفعلية ممكنة، فى رأى كانط فى الرياضيات، والفيزياء والميتافيزيقا. ويبيّن كتاب "نقد العقل العملى" (الذى نشر عام ١٧٨٨) بصورة عقلية ما ينبغى علينا أن نفعله فى مجال الأخلاق، وما قد نأمله فى الدين بوصفه مسألة من مسائل الإيمان. أما كتاب "نقد ملكة الحكم" (الذى نشر عام ١٧٩٠) فيتضمن آراء كانط فى الاستاطيقا والبيولوجيا، وبحثًا فى نظائر الإيمان بعالم روحى تقدمه الطبيعة، والفن، والحياة العضوية. وهذه الكتب الثلاثة التى تحمل عنوان «نقد» هى أكثر كتب كانط أهمية. ويُلقى كتاب "مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علمًا" (الذى نشر عام ١٧٨٣)، فى بعض النواحى، ضوءًا على الأفكار الأساسية لكتاب "نقد العقل الخالص"، فى حين أن كتاب "المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق" (الذى نشرعام ١٧٨٥) هو مدخل جيد لفلسفته الأخلاقية. وغير تلك الكتب، يعد المقال القصير والمضيئ عن «السلام الدائم» (الذى نشر عام ١٧٩٥) العمل الذى يهم بصورة أكثر احتمالاً القارئ العام.

ويمكن أن نلخص الوقائع الخاصة بحياة كانط التى تخلو من الأحداث المهمة بصورة نسبية وتلقى ضوءًا على روح فلسفته فى الآتى:

(١) أعطاه التدريب المبكر الذى تلقاه فى المنزل اهتمامًا مستمرًا بالدين. على الرغم من أنه كره فى السنوات الأخيرة الذهاب إلى الكنيسة، وأصبح غير مكترث بمعتقدات لاهوتية كثيرة وبممارسات لاهوتية، فإنه استمر فى الاهتمام بالمشكلات الأساسية للدين التى يمكن للفيلسوف أن يلقى عليها ضوءًا - وهى المشكلات التى تخص الله، والحرية، والخلود.

(٢) ثلاثة عوامل مرتبطة أعطته إحساسًا شديدًا بالواجب، وجعلته يشعر بأن الإلزام

الخلقى ثابت ومطلق. وأول هذه العوامل، تربيته الصارمة فى المنزل عندما كان صغيراً. وثانيهما تركيبه الجسماني الضعيف، الذى أدى به إلى مراعاة نظام صارم للتغذية، وممارسة الرياضة، والتنزه، ونتيجة لذلك تمتع بصحة جيدة بصورة معقولة، حتى أنه استطاع أن يواصل الكتابة حتى السنوات الأخيرة من حياته الطويلة، غير أنها تضمنت ضبطًا صارمًا للنفس. أما العامل الثالث فهو مناخ النظام العسكرى الذى تدرب فيه الموظفون المدنيون (وكان أستاذ الجامعة في واقع الأمر، موظفًا مدنيًا) فى بروسيا فى عهد فردريك الأكبر وأتباعه.

(٣) المحب البروسى للدقة الصورية فى كل شئون الحياة، وأعجب كانط بالتفكير الدقيق فى الرياضيات والفيزياء، واعتقد أن المبادئ الكلية والضرورية واليقينية بصورة مطلقة هى وحدها التى تستحق أن ننظر إليها على أنها المعرفة العلمية. وهو لم يقدر، على الإطلاق، العلوم الاستقرائية. ومع ذلك، فقد كان أمينًا للغاية فى قدرته على إنكار أن هجمات لوك وهيوم المدمرة جعلت عقلانية القرن السابع عشر والثامن عشر لا يمكن الدفاع عنها. وكان لابد له من تشييد أسس عقلانية جديدة كان يأمل أنه لا يمكن مهاجمتها.

وكان كانط محبوباً بوجه عام كمدرس، وجامعى، ومواطن. وقد كان له أصدقاء كثيرون من سكان كونجسبرج من مكانات مختلفة فى المجتمع. وكان اجتماعياً ولين الجانب فى شبابه. وبالتالى كان مدرساً يثير طلابه ويصر على أن لا يأخذوا أى مذهب من مذاهب الفلسفة بوصفه مسلماً به، لكن يجب عليهم أن يفكروا بأنفسهم ـ وكان ذلك موقفاً واسع الأفق لم يكن مألوفاً فى بروسيا فى ذلك الوقت ـ لكنه كان أقل تسامحاً بعد أن تطورت فلسفته، وقدمها للعالم، وأصبح ذائع الصيت ومسناً. وقد توقع أن يقتنع الجميع بصدق فلسفته الخاصة، ومال إلى النظر إلى أولئك الذين فشلوا فى أن يفعلوا ذلك على أنهم عنيدون وأغبياء. ومع ذلك، فقد ظل إنساناً مهذباً، ودوداً، دمث الخلق، يدعو طلابه وأصدقاء آخرين لتناول العشاء، ويستمتع بقضاء ساعتين أو ثلاث ساعات بعد ذلك فى حديث عام، وكان يعرف كيف يجعله مسلياً. واستمر فى أن يكون شخصاً محترماً من حيث إنه باحث جاد، وأمين، ومخلص، ذو قوة بارزة وحكمة عظيمة. وكان الناس فى كونجسبرج فخورين به بوصفه أعظم فلاسفة العصر.

وعلى حين أن كتاب كانط «نقد العقل الخالص» كثيراً ما يُنظر إليه على أنه أكثر

الأبحاث التى كتبت فى العصور الحديثة عمقاً وبراعة فى موضوعات فلسفية، فقد كان هناك اتفاق عام على أنه واحد من أكثر الكتب غموضاً وصعوبة فى الفلسفة، وليس له جدارة أدبية على الإطلاق. وقد كانت كتابات كانط المبكرة واضحة بقدر معقول، وتحتوى على قليل من العبارات البلاغية. فلماذا كتب كانط هذا الكتاب «نقد العقل الخالص» بصورة سيئة، ولماذا لم تكن كتاباته المتأخرة أفضل كثيراً ؟ وربما كان التفسير الأساسى هو أنه شعر فى عام ١٧٨٠ أنه يقترب من الشيخوخة، بينما كان لديه فى نفس الوقت الكثير الذى يقدمه للعالم. فكان لابد أن يقدمه مكتوباً كله ومنشوراً فى أسرع وقت ممكن. ولذلك وضع باستعجال الملاحظات الكثيرة التى قام بتجميعها منذ عام ١٧٧٠، دون أن يقوم بمراجعتها بدقة لكى يجعل اللغة والفكر متسقين. لقد كانت هناك قلة من الفلاسفة الذين كتبوا بالألمانية، وفى حالات كثيرة لم يكن هناك سابقون يرشدونه فى اختيار الكلمات واستعمالها. وعلاوة على ذلك، فقد قدم كانط فلسفة جديدة، وكان مضطراً إلى استعمال كلمات بمعانى جديدة، وكان مجبراً فى بعض الأحيان على أن يستخدم الكلمة نفسها لتعبر عن معانى مختلفة لا يستطيع القارئ أن يميزها إلا من السياق. ومع ذلك، فقد كرس الشراح أنفسهم لتفسير كتب كانط النقدية، منذ عصره. وتم التوصل الآن إلى اتفاق عام فيما يتعلق بالخطوط الأساسية لفلسفته، والعناصر التى تهم المبتدئ بصورة كبيرة. فاستقر الرأى على أن فكره منذ عام ١٧٨١ فصاعداً قد تغيّر قليلاً فيما يتعلق بالمسائل الجوهرية. ولا يزال هناك خلاف حول التأكيد النسبى الذى كان كانط يريد وضعه على جوانب مختلفة من مذهبه، وعلى تفصيلات أخرى هى بالنسبة للمبتدئ ذات نتيجة أقل شأناً، بغض النظر عن أهميتها بالنسبة للمتخصصين. (وهناك، بالتأكيد، اختلافات واسعة فى الرأى بين الفلاسفة المثاليين، والفلاسفة الواقعيين، وفلاسفة آخرين من عصرنا بالنسبة إلى أى مدى كان كانط محقاً أو مخطئاً فى مواقفه المتعددة، غير أن هذه مسألة أخرى). إن أى قارئ جاد يريد أن يدرس كانط بتأن وبمساعدة الشراح، سوف لا يجد صعوبة فى فهم الفحوى العام لفلسفته. وسوف ينال الجزاء الذى يناله من يجلس فى بيته مع واحد من عقول العصور البارعة.

٣ ـ نقد العقل الخالص

قام كانط، مثل لوك وهيوم، ببحث جاد فى مصادر المعرفة البشرية، وحاول أن يحدد

قدرات الذهن البشرى. ومع ذلك، فمنهج البحث عنده مختلف عنهما أتم الاختلاف. فقد بدأ لوك وهيوم بالتفسيرات السيكولوجية لعمليتى الإحساس والتأمل، وقاما برد الأفكار المركبة إلى أصولها المفترضة فى أفكار بسيطة. أما كانط، فهو على العكس، يبدأ بالمعرفة اليقينية بصورة مطلقة التى يمتلكها الإنسان فى الرياضيات، والفيزياء، المعرفة التى تعجز الأوصاف السيكولوجية، فى رأيه، عند لوك وهيوم أن تفسرها. ولذلك يبنى كانط نظرية جديدة للذهن البشرى، يعتقد أنها تكفى لتفسير إنجازاته. ولا شك أن وجهة نظر كانط عن الذهن لا تدعى أنها سيكولوجية، ومن الضرورى لكى نفهمه أن نلاحظ الملكات التى يقسم الذهن إليها؛ غير أن أهمية نظريته في المعرفة لا تعتمد على سيكولوجيا مشكوك فيها. لقد تصور كانط الذهن أنه ينقسم إلى ثلاث ملكات أولية، هى ملكة المعرفة، والإرادة، والشعور، ويكرس لكل ملكة منها كتاباً من كتبه النقدية الثلاثة.

(١) كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنة قبلياً ؟

يبدأ كتاب «نقد العقل الخالص»، الذى يعالج ملكة المعرفة، بالانتباه إلى واقعة مؤداها أنه على الرغم من أن كل معرفة تبدأ بالتجربة الحسية، فإن الذهن البشرى يستطيع أن يصدر أحكاماً تركيبية قبلية، لها صحة مطلقة بالنسبة لكل تجربة بشرية مستقبلية ممكنة، ويشرح كيف يكون الذهن قادراً على أن يفعل ذلك. ففى أى حكم، مثل : "أ هو ب"، إما أن ينتمى المحمول (ب) إلى الموضوع (أ)، بوصفه شيئاً متضمناً بداخله فعلاً، أو أن (ب) توجد خارج مضمون (أ)، على الرغم من ارتباطها به. فعندما نقول فى الحالة الأولى «كل أ هى ب» فإننا نصدر حكماً تحليلياً خالصاً، اى أننا نحلل (أ) إلى المضامين التى تحتوى عليها بداخلها بالفعل، ونوضح بصورة أكبر ما هو معروف من قبل. أما عندما نقول فى الحالة الثانية «كل أ هى ب» فإننا نقدم معلومات إضافية عن (أ) التى لا تكون متضمنة من قبل فى فكرة (أ) نفسها. فإذا كنا نعنى بكلمة «الجسم» شيئاً يحتوى بحكم التعريف، على خصائصه الهندسية، دون خصائصه الفيزيائية، كأن نقول «كل الأجسام ممتدة"»، فإننا بذلك نصدر حكماً تحليلياً، فى حين أننا عندما نقول «لكل الأجسام جاذبية معينة»، فإننا نصدر حكماً تركيبياً.

ومن ثم فليست هناك صعوبة فى فهم كيـف يستطيع الذهن البشرى أن يصدر أحكاماً تركيبية بعدية Posteriori، أعنى بذلك تعميمات تقوم على ملاحظات سابقة. وعندما نقول (على الرغم من أن هذا ليس مثال كانط) «كل الغربان سوداء» فإن هذا الحكم يكون حكماً بعـدياً. فإذا كانت الغربان الموجودة حتى الآن فى التجـربة البشرية كلها سوداء دائماً، فإنه يحتـمل أن يكون الحكم صادقاً. إذ أنه لا يسـتبعد الإمكان الخـالص بأن شخصاً قـد يجد أحياناً غراباً أبيض؛ وهذا أمر غير متصـور، مع إنه غير محتمل. لكن عندما نقول (وتلك أمثلة كانط) «كل الأجـسام لها ثقل» أو «٧ + ٥ = ١٢» أو «لكل تغيـر علة»، فإننا نصدر أحكاماً تركيبية قبلية، أعنى أننا نصدر أحكاماً نعرف أنها يجب أن تنطبق فى المستقبل كما هى الحال فى الماضى على كل تجربة إنسـانية ممكنة. إننا نعرف بصورة قـبلية أن أى تجـربة بشرية مسـتقبلية لاتناقض على الإطلاق تلك الأحكام. «فالثقل» ليس متضـمناً فى مفهوم «الجسم»، و«١٢» ليـست متـضمنة فى فكرتى «٧» و «٥»، و«العلة» ليـست متـضمنة فى فكرة «التغير». إن حكماً من تلك الأحكام يحتوى على معرفة جديدة تكون قبلية، وكلية، وضرورية، ويقينية بصورة مطلقة، أى أنه ليس احـتمالاً تجريبياً، بعـدياً فحـسب. كيف يكون ممكناً بالنسـبة لنا أن نصـدر أحكاماً من هذا النوع فى الرياضـيات والفـيزياء، وهل يمكننا أن نصدر مثل هذه الأحكام فى الميتافيزيقا ؟ تلك طريقة من طرق بيان مشكلة كتاب «نقد العقل الخالص».

ويقصد كانط بلفظ «قبلى» a priori باستمرار ما يمكن معرفته قبل التجربة، فى مقابل لفظ «بعـدى» a postriori الذى يعنى ما يعرف بصورة استقـرائية من حيث إنه تعميم من التجربة فى الماضى ويفترض أنه صحيح بصورة محتملة فى المستقبل. ويقصد بلفظ «كلى» Universal مـا يجب أن يحدث لا مـحالة فى التـجربـة البشـرية وفق جمـيع الظروف أياً كانت. والتعبـيرات الثلاثة مرتبطة بعضهـا ببعض باستمرار، وتعامل لأغـراض كثيرة على أنها مترادفة. إن ما هو قبلى، وكلى، وضرورى، بمعنى أنه يمكن أن ينطبق على كل تجربة بشرية، يسميه كانط «الترنسندنتالى» Transcendental. وما يوجد خارج التـجربة البشرية والملاحظة، سواء فى العالم الخارجى أم فى الحالات الذهنية الداخلية، يشير إليه كانط على أنه «أشياء فى ذاتها» ويسميه «المتعالى» Transcendent، عندما يكون دقيقاً فى أسلوبه، غير

أنه لا يهتم أحياناً ويستخدم كلمة «ترنسندنتالي» عندما يعني، في الواقع، «متعالي».

٢ ـ الاستاطيقا الترنسندنتالية

يقسم كانط ملكة المعرفة إلى ثلاث ملكات ثانوية : ملكة الحساسية Sensibility، التي ندرك بواسطتها الموضوعات الموجودة في مكان وزمان، وملكة الفهم Understanding، التي نعرف بواسطتها هذه الموضوعات، وملكة العقل Reason (وتستخدم هنا بمعنى خاص)، التي يحاول الذهن بواسطتها تكوين أفكار ideas (Ideen) أو الأشياء في ذاتها Noumena، التي لا يجد لها مضموناً في الإحساس، مثل النفس، والله. وهناك فرق واضح بين أن ندرك موضوعاً ما وبين أن نعرفه أو نفهمه؛ ولهذا كان الإدراك (أو الحساسية) والفهم ملكتين مختلفتين. فعندما ينظر شخص ما إلى مقعد ويرى أنه يشغل مكاناً في زمن معين، فإن ذلك يرجع إلى الحساسية (على الرغم من أننا سوف نرى فيما بعد، أن الذات تكون متضمنة حتى في هذه الحالة). لكن عندما يحاول شخص ما أن يفهم ما يدركه، فإنه يفعل أكثر، ـ أي أنه يفكر في المقعد من حيث إنه مصنوع من نوع معين من جوهر مثل شجر البلوط، ومن حيث إنه صنع في مصنع، ويكون بالتالي المعلول لعملية علية، وهلم جرا. لو أن مهندساً وهمجياً أدركا القاطرة التي تجر عربات القطار، فإن كليهما يرى شيئاً يتحرك بسرعة في مكان؛ إن عيني وأذني كليهما تدرك نفس الإحساسات؛ وليس هناك اختلاف فيما يدركانه من جهة ما تهتم به الحساسية. لكن كل واحد منهما يفهم ما رآه بطريقة مختلفة: فالقاطرة هي بالنسبة للمهندس نوع من الآلة البخارية، أما بالنسبة للهمجي فتكون شيطاناً من نوع ما. ومع ذلك، يوجد شيء قبلي مشترك في فهم كل منهما: فكل منهما يتصور القاطرة مكونة من نوع ما من الجوهر وتعمل وفقاً للعلية.

ويقوم كانط في القسم الأول من «نقد العقل الخالص»، أعني في «الأستاطيقا الترنسندنتالية» بدراسة نقدية للحساسية وقواها في الإدراك (Anschauung، وهي تترجم أحياناً بالعيان Intution) لكي يتبين عناصرها الترنسندنتالية أو القبلية (كلمة «استاطيقي» تستخدم هنا بمعناها الأصلي «الإدراك» من aisthanomai، أي يدرك). ويرى كانط أنه في كل إدراك يكون هناك ارتباط للإحساسات التي تنظمها الحساسية عن طريق صور الإدراك الخالصة الخاصة بها، مثل الزمان والمكان. فهو يعتقد، مثل هيوم، أن الإحساسات تنشأ في الذهن من علل غير معروفة (مما يسميه كانط «بالأشياء في ذاتها»)، ولا نستطيع أن نخبر ما

إذا كان تشبه أو لا تشبه أى شيء فى العالم الخارجى. إن الإحساسات تدخل الحساسية بوصفها «كثرة غامضة» بدون نظام من أى نوع، على قدر علمنا. ومع ذلك، فهى تنظم فى الحال عن طريق الحساسية بواسطة صورها الخالصة الخاصة بالمكان والزمان. والمكان والزمان، بمعنى آخر، ليسا تصورين تجريبيين مثل أسمائنا المختلفة عن الألوان والأصوات التى نحصل عليها من مقارنة إحساسات بعضها ببعض. المكان والزمان هما، على العكس صور فطرية تفرضها الحساسية على إحساساتها؛ فهى ملازمة للذهن ذاته، إنها ليست، بقدر ما نعرف، خصائص الأشياء فى ذاتها مستقلة عن الحساسية. المكان هو صورة لكل موضوعات «الحس الخارجى»، أعنى أنه صورة كل شيء يبدو لنا موجوداً فى العالم الخارجى. أما الزمان فهو صورة «الحس الداخلى»، الذى نلاحظه فى البداية فى كل حالاتنا الذهنية الداخلية، ونعطيه أيضاً لموضوعات خارجية ندركها. وعلى حين أن المكان والزمان صور فطرية للإدراك، فإنهما ليسا أفكاراً فطرية بالمعنى الديكارتى؛ لأن الأفكار التى نستمدها عن المكان والزمان هى نتاج التأمل، وليست فطرية.

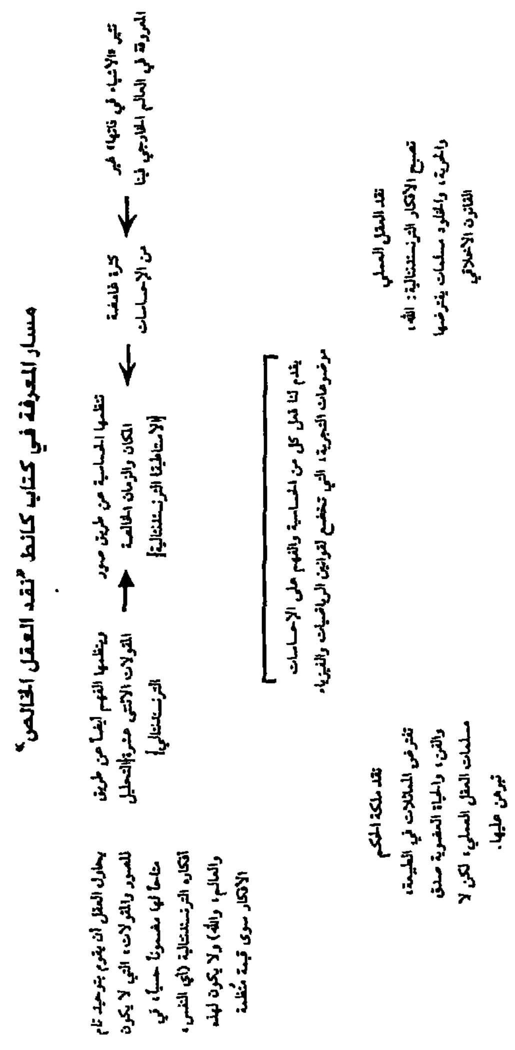
وبرهان كانط على نظريته فى المكان هو كالآتى : عندما نستطيع أن نتخيل أن موضوعاً جزئياً يمكن إزالته من الموضع الذى يشغله الآن فى المكان، فإننا لا نستطيع، على العكس، أن نتخيل أن جزء المكان الذى يشغله الآن يمكن إزالته بحيث يوضع فى مكان آخر، فالمكان بالنسبة لنا هو مقدار لا متناه يمتد فى ثلاثة أبعاد. إن المكان ليس مفهوماً أو تعميماً نكونه عن طريق مقارنة أجزاء مختلفة من المكان بعضها ببعض. والمكان، من ناحية أخرى، من حيث إنه مقدار لا متناه هو صورة نفترضها فى كل إدراك يكون لدينا على الدوام. ويعتمد كانط، فى الأغلب الأعم، على اليقين المطلق للهندسة، التى تكون مبادؤها قبلية، وتنطبق على كل تجربة بشرية ممكنة. إن اليقين المطلق للهندسة يبين أن المكان لا يمكن أن يكون تعميماً تجريبياً يقوم على ملاحظة تجارب حسية مختلفة؛ لأن المكان لابد أن يكون صورة لأذهاننا، وإلا فإنه لا يمكن أن يكون قبلياً. وأينما سيكون، وأياً ما كان ما نخبره، طالما أن لدينا نفس النوع من الحساسية التى نمتلكها الآن، فإن مبادئ الهندسة ستظل هى هى بصورة مطلقة. وذلك هو السبب فى أن الأحكام التركيبية فى الهندسة ممكنة.

وبرهان كانط على نظريته فى الزمان يشبه إلى حد ما برهانه على نظريته فى المكان. فالزمان مفترض فى كل الإدراكات أياً كانت، ولايصدق ذلك فحسب على تجاربنا عن

العالم الخارجى من حيث إنه يكون صادقاً بالنسبة للمكان، ولكن يصدق أيضاً بالنسبة لكل تجارينا عن عملياتنا الذهنيـة الداخلية، بما فى ذلك عمليتى التذكر والتخـيل. إن ما نخبره يكون فى زمان معين. والزمان هو مقدار لا متناه له بعد واحد. ولا نستطيع على الإطلاق أن نعى أى «معية» Coexistence أو «تعاقب» Succession فى موضوعات خارجية أو فى حالاتنا الذهنيـة الخاصة لا تكون فـى زمان. ولا نستطيع أن نتـصور التغـير إلا عن طريق الزمان. ولم يعـين كانط علمـاً محدداً للزمـان يناظر الهندسة فى حـالة المكان، لكن من الواضح أن الحساب، والجبر، ومناقشات الحركة فى الفيزياء، كلها تفترض من وجهة نظره تعاقب الأحـداث فى زمان، لن يكون لهـا اليقـين الذى تمتلكه لو لم يكن الزمـان صورة خالـصة للإدراك. ويقـدم كانط برهاناً آخـر على نظريته فى الزمـان والمكان مـستمـد من النقـائض Antinomies (التى سنناقشها فيما بعد)، التى وفـقاً لها تتضمن جميع محاولات التفكير فى المكان والزمان من حيث إنهما مـستقلان عن الذهن تناقضاً ميئوساً منه لا يمكن تجنبه إلا عن طريق تفسير كانط.

ولكى نفـهم ما يعـتقـد كانط أنه أرسـاه بالنسبـة لهذه القـضيـة، فلا بد من تقـديم ملاحـظتين، أولاهمـا أن كانط لا يحـاول أن يقدم نظرية سـيكولوجيـة عن إدراك المكان والزمان. فالأمر لايعنيـه إذا استطاع السيكولوجيون التجريبـيون أن يبينوا أن أحكام الطفل عن المكان والزمان تنمو تدريجياً نتيجـة للمحاولة والخطأ، والتداعى، وغير ذلك. ويمكن لكانط أن يرد بقـوله: أنه على الرغم من أن الأمر قـد يكون كذلك، فـإن اليقـين المطلق للرياضيات يكون غير ممكن إذا لم يرجع الطابع الموضـوعى لمعرفتنا العلمية بالمكان والزمان إلى بنية أذهاننا ذاتـها. والملاحظة الثانيـة هى أنه بينما يكون صحـيحاً أن كـانط لم يعرف سوى الهندسة الأقليدية بأبعادها الثلاثة، وافتراض أنها هى الهندسة الوحيدة الممكنة بالنسبة للإنسان، فـإنه لا يحتاج إلا إلى تعـديل موقفـه قليلاً لكى يفسح المجـال لأنواع الهندسة الأكثر حـداثة التى تم اكتشافهـا. وقد يزعم كانط أن كل الهندسات الجديدة لهـا مسلّمات معينة أو افـتراضات تتفق مع الهندسـة الأقليدية، وأن تلك المسلمات والافـتراضات تكون <u>قبلية</u> بالمعنى الذى أعطاه لهذا المصطلح. وقد يقرر أيضاً أنه بينما <u>يمكن تصور</u> هندسات بأكثر من ثلاثة أبعاد، فإنها لا تكون <u>ممكنة الإدراك أو ممكنة التخيل</u>؛ فنحن لا نستطيع على الإطلاق أن ندرك أو نكوّن صـوراً ذهنية عن تلك الموضـوعات. ويعـتقـد بعض مفـسرى فلسفة كانط أنه يزعـم فقط أن المكان والزمان صورتان <u>قبليـتان</u> للحساسيـة البشرية، وأنه يُسلّم بإمكان وجود موجودات عاقلة فى الكون تنظم إحسـاساتها فى صورة إدراك مختلفة برمتها عن المكان والزمان، على الأقل كما نعرفها.

ومن ثم فإن كانط، يؤكد، أن للمكان والزمان حقيقة تجريبية واقعية، أعنى أنهما ينطبقان على كل تجربة بشرية ممكنة، ويكونان، بهذا المعنى، واقعيين. وللمكان والزمان، أيضاً، مثالية ترنسندنتالية، وهو يعنى بها أنهما يكونان فقط مثاليين أو ذاتيين ولا ينطبقان على الأشياء فى ذاتها. ولذلك يسمى فلسفته «الواقعية التجريبية» أو «المثالية الترنسندنتالية» (وهذا مثال من الأمثلة التى يتغاضى فيها عن تمييزه الخاص بين «ترتسندنستالى» و«متعالى» الذى أشرنا إليه من قبل، ومن الأفضل أن يسمى موقفه «المثالية المتعالية».



٣ ـ التحليل الترنسندنتالى

بعد أن بيَّن كانط أن الجوانب القبلية للحساسية هى الصور الخالصة للمكان والزمان، يبحث بعد ذلك فى ملكة الفهم، لكى يكتشف المبادئ القبلية أو الترنسندنتالية التى يمتلكها. ويبدأ هذا البحث بقائمة من اثنى عشر نوعاً من الأحكام المستمدة من المنطق الصورى. وتبين هذه القائمة الطرق المختلفة التى يمارس فيها الفهم عمليات التفكير المجردة بعيداً عن الحساسية. أحكام الكم هى : الكلية (مثل قولنا كل س هى ب ، وليس كل س هى ب)، والجزئية (مثل قولنا بعض س هى ب ، وبعض س ليست ب)، والفردية (مثل قولنا س هذه هى ب، وس هذه ليست ب، عندما تشير (س هذه) إلى فرد واحد). وأحكام الكيف هى : الموجبة (مثل قولنا كل س هى ب، وبعض س هى ب، س هذه تكون ب)، والسالبة (مثل قولنا س لا تكون ب ...الخ)، ولا متناهية أو اللامحدودة (مثل كل س ليست ب). وأحكام العلاقة (أو النسبة) هى : حملية (يُصنع فيها تقرير موجب، ولذلك، فإن كل الأمثلة التى ذكرناها من قبل هى احتمالية)، وشرطية متصلة (إذا كانت قضية معينة سابقة صادقة أو خاطئة، فإنه ينتج عنها قضية، مثل قولنا : إذا كانت (أ) كانت (ب)، وإذا كانت (جـ) كانت (د)، وشرطية منفصلة (التأكد من أن قضية واحدة من قضيتين أو أكثر صادقة، لكنها تترك بدون تحديد، مثل قولنا : إما أن تكون أ هى ب أو جـ هى د). وأحكام الجهة هى : احتمالية (مثل قولنا س قد تكون ب ...الخ)، وتقريرية (مثل قولنا : س هى ب ...الخ)، وضرورية (مثل قولنا : س لابد أن تكون ب ...الخ). وينظر كانط إلى تلك الأحكام، كما يضعها فى لوحة هنا، على أنها صورية خالصة، وليس لها مضمون. وهى تبين آلية الفهم الخالصة، ولا تقدم معلومات إيجابية عن أى شىء فى التجربة.

قائمة الأحكام

- الكم	**- الكيف**
كلية	موجبة
جزئية	سالبة
مفردة	لامحدودة (معدولة)
- الجهة	**- العلاقة (أو النسبة)**
احتمالية	حملية
تقريرية	شرطية متصلة
ضرورية «يقينية»	شرطية منفصلة

قائمة المقولات التي لها رسوم تخطيطية

- الكيف	**- الكم**
الإيجاب	الوحدة
السلب	الكثرة
الحد	الجملة
- الجهة	**- العلاقة (او النسبة)**
الإمكان وعدم الإمكان	الجوهر
الوجود واللاوجود	العلّية
الضرورة والإمكان	التفاعل

لايمكن، عند كانط، أن تقدم عـمليات الفهم الصورية الخالصـة والتى تعمل وحدها معرفـة للتجربة، بمعزل عن المضمون الذى تـقدمه الحساسيـة. فقبل أن تنطبق هذه الأنواع المختلفة من الأحكام على التجـربة، لابد أن تتحول إلى مقولات Categories، ولابـد أن يكون للمقولات رسوم تخطيطية. ولم يقدم لنا كانط قـائمة كاملة للمقولات الاثنتى عشرة قبل أن يصبح لها رسوم تخطيطية، لكنه يذكر القليل منها. ومنها المقولة الخالصة للأساس والنتيـجة ground and consequent، المستمدة من الحكم الشـرطى المتصل. فإذا كانت (أ) تتضمن باستمرار (ب) من الناحية المنطقية، فإننا نستطيع أن نقول أنه إذا كانت (أ) صادقة، فإن (ب) تكون صادقة أيضاً؛ وبالتـالى فإن مقولة الأساس والنتيجة كمـا هو مبين لا تشير إلى الزمان. لكن كل تجربـتنا تحدث فى الزمان، لأن الزمان هو القاعـدة الكلية أو «الرسم التخطيطى» (الأسكيـما) Schema، الذى عن طريقه لابد أن تُنظم المقـولات إذا كان يجب تطبيـقها. ولذلك فإن مـقولة الأساس والنتيـجة التى يكون لها رسم تخطيطى (اسكيـما) عندما ترتبط بالتتابع فى الزمان، تصبح المقولة التى لها الرسم التخطيطى للعلـة والمعلول، أعنى عندما يظهر أى حدث وليكن (أ) فى الزمان قبل الحدث (ب)، فإن الحدث (ب) يتبع لا محالة الحدث (أ) بوصفه معلولاً له. إن عـلاقة العلّة والمعلول عند كانط تتضمن ارتباطاً ضرورياً بين المصطلحـين، الذى لم يستطع هيوم أن يفسره تفـسيراً سيكولوجيـاً، أما يقين الفيـزياء عند كانط فيـبين أن هذا الارتباط الضـرورى لابد أن يوجد بالفـعل، ولذلك فإنه ينسبه إلى مقولة من مقولات الفهم. ويقدم لنا كانط قائمة من اثنتى عشرة مقولة لها رسوم تخطيطية مستـمدة من أنواع الأحكام الأثنى عشر، وبصورة مباشـرة من مقولات ليس لها رسـوم تخطيطية. ومـقولات الـكم التى لها رسـوم تخطيطيـة هى : الوحدة، والكثـرة، والجملة. ولنستـخدم مثالاً بسيطاً من عند كانط يوضح ذلك : انظر إلـى أى موضوع مثل كتـاب؛ إننا نستطيع أن نفهـمه كوحـدة، لأنه كتاب واحـد، ويمكننا، أيضاً، أن نفهـمه ككثرة، لأنه أوراق كثـيرة وغلاف، وعلاوة على ذلك، فـهو جملة، لأنه عبـارة عن كثرة نُظمت فى كتاب واحد. إن مـقولة الجملة تأليف أعلى أو توفيق بين المقولتـين السابقتين، تبدو كل واحدة منهما مناقضة للأخرى، ومع ذلك فهما معاً صادقتان، بطريقتهما الخاصة، بالنسـبة لكـل موضـوع يمكن أن نخـبره. ومـقولات الـكيف التى لها رسـوم تخطيطيـة (اسكيـمات) هى: الإيجـاب، والسـلب، والحد. فـنحن نقرر أن شـيئـاً يكون صادقـاً أو واقعـياً؛ ثم نضـطر إلى سلـب ذلك من وجهة نظر أخرى، وأخـيراً نصدر بعناية حكماً محـدداً. ولنأخذ مثـالاً يوضح ذلك، وهو ليس من عند كانط: عندما يقـول شخص ما

«الجو اليوم حار»، ويقول شخص آخر «لا، إنه بارد»، فإن درجة الحرارة الدقيقة يؤكدها بالتالى استخدام الترمومتر، ونعرف بالضبط إلى أى حد يكون الطقس حاراً أو بارداً بالفعل. إننا نحتاج إلى مقولتى الكم والكيف، بالإضافة إلى صورتى الزمان والمكان الخالصتين، لكى نفسر معرفة الرياضيات القبلية. فبواسطتهما يصبح العد والقياس ممكنين. ولذلك يطلق عليهما كانط اسم «المقولات الرياضية».

وتجعل مقولات العلاقة المعرفة القبلية فى الفيزياء ممكنة، ويطلق عليها كانط اسم «المقولات الديناميية». وهذه المقولات هى: الجوهر، والعلية، والتفاعل. وهى مستمدة أيضاً من أحكام صورية، ويكون لها رسوم تخطيطية عن طريق الزمان. وليس الجوهر، عند كانط، «حاملاً مجهولاً» كما ينظر إليه لوك أحياناً، لكنه مقولة يربط الفهم بواسطتها تجارب مختلفة لموضوع ما ويعرف دوامه، عن طريق هذه المقولة نستطيع أن نعرف أن الموضوعات الموجودة داخل حجرة تطابق تلك التى أدركناها منذ أيام قليلة مضت؛ والمادة أو الطاقة، أو ما تجده الفيزياء يدوم ويبقى من تجربة لأخرى، هو تطبيق أكثر عمقاً وأكثر دقة لهذه المقولة. وتمكننا العلية من تفسير التغيرات التى تحدث فى موضوعات تفسيراً علمياً. ونعرف عن طريق مقولة التفاعل، أو التفاعل المتبادل، أن الجواهر التى «توجد معاً» فى المكان يؤثر بعضها فى بعض تأثيراً علّياً. ويمكن توضيح ذلك عن طريق الحجارة التى توجد فى ممر، فكل حجر يساعد فى تدعيم الآخر فى مكانه. وعن طريق الكواكب والشمس فى مجموعتنا الشمسية، التى يحفظ كل منها الآخر فى مداره عن طريق تفاعل متبادل، أو عن طريق التفاعل والاعتماد المتبادل للأعضاء المختلفة فى جسم النبات أو الحيوان. وينظر كانط إلى التفاعل على أنه تأليف أو مركب لمقولتى الجوهر والعلية.

أما مقولات الجهة التى لها رسوم تخطيطية فهى أكثر تعقيداً وتركيباً. وهذه المقولات هى: الإمكان، وعدم الإمكان، والوجود واللاوجود، والضرورة والإمكان. فإذا كان لدينا مفهوم ما فى أذهاننا - مثلاً عنصر كيميائى يمكن تصوره، غير أنه لم يكتشف حتى الآن، فإننا قد نفترض أن العنصر ممكن من الناحية النظرية، على افتراض أنه يطابق قوانين فهمنا القبلية. وإذا ناقض المفهوم تلك القوانين، فإنه لايكون ممكناً بالنسبة لنا أن نخبر موضوعاً يناظره؛ ومثال على ذلك الدائرة المربعة. إن كل موضوع يدخل فى تجربتنا الفعلية يكون موجوداً exist بالتأكيد، ويكون، علاوة على ذلك، ضرورياً، لأنه يخضع للمقولات. إن كل شىء يوجد بالنسبة لنا يكون ممكناً وضرورياً. وكانط فيلسوف حتمى تماماً فى كتابه

«نقد العقل الخالص»، من حيث اهتمامه بالتجربة البشرية. ولايريد أن يُسلّم مع ليبنتس بأن ثمة مجالاً شاسعاً من إمكانات تتضمن مجالاً صغيراً من الموجودات، لكن لا تزال الدائرة الضيقة من الموجودات ضرورية (٢).

وتصور كانط للذات متضمن فى كل ما قلناه سابقاً. فهيوم يتحدث أحياناً عن الذهن بوصفه تتابعاً من إدراكات غير مترابطة، على الرغم من أنه ينظر فى احيان أخرى إلى الذات على أنها تستطيع أن تكوّن عادات، وتخلق هوية بين لحظات تجربتها المختلفة، ويصل، بالتالى، إلى الاعتقاد فى ثبات الموضوعات الخارجية وفى هويتها الشخصية. ولقد رأى كانط أن هيوم كان محقاً فى زعمه أنه لم يستطع أن يجد إحساسات معينة أو إدراكات تبقى ثابتة فى كل تجربة الحياة، ومع ذلك، فعلى العكس، وكما تبين معالجة هيوم الخاصة للعلّية والهوية الشخصية، لابد أن يكون هناك تواصل ما فى أذهاننا، وإلا فإننا لا نستطيع مُطلقاً أن نعرف موضوعات من زمان إلى آخر، ونعرف ذواتنا بوصفها نفس الأشخاص التى كانت بالأمس.

ويؤكد كانط، فى الطبعة الأصلية لكتابه «نقد العقل الخالص» أن نشاط الذات يمر خلال ثلاث مراحل. المرحلة الأولى هى أن هناك وعياً بالإدراك، أو عياناً (أو حدساً) Intution ، تنتظم فيه كثرة الإحساسات فى صورتى المكان والزمان ومقولات الفهم، حتى إننا نلاحظ الموضوعات الجزئية فى بيئتنا مميزة بعضها عن بعض، ومع ذلك ترتبط مكانياً وزمانياً وعلّياً. والمرحلة الثانية هى إعادة الإنتاج فى الخيال (التى قد يكون من الأفضل تسميتها بالحفظ)، وهى علّية تُحفظ عن طريقها تجارب زمان معين ومكان معين فى الذهن. والمرحلة الثالثة، هى التعرف عن طريق التصورات من موضوعات موجودة فى الذاكرة أنها هى هى التى خبرناها فى الماضى؛ أى أننا نتحقق من أن ذواتنا هى الأشخاص التى خبرناها حتى الآن، ونستطيع أن نقارن موضوعات تجربتنا المختلفة ونصنفها، ونكوّن تصورات أو كليات.

وإذا أخذنا مثالاً عينياً من عندنا لكى يوضح ذلك، نقول: إنك تستطيع أن تدرك نوعاً جديداً من الفاكهة، ولنقل المانجو مثلاً، من حيث إنه موضوع فى زمان معين، ونلاحظ خصائصه المتنوعة، لأن ذهنك يربط إحساسات معاً، وينظمها فى موضوع مدرك عن طريق الصور الفطرية للمكان والزمان، ومقولاته. ويبقى هذا الموضوع فى ذهنك. وعندما ترى بعد ذلك «مانجو» أخرى، فإنك تستدعى المانجو السابقة؛ إنك تعرف أن المانجو الثانية أشبه بالأولى؛ ولذلك فإنك تدرج الاثنين تحت تصور واحد هو «المانجو». إنك تستطيع أن

تفعل كل ذلك بسبب ما يطلق عليه كانط اسم «الوحدة التأليفية للوعي»، أى لأن ملكات ذهنك قامت بتنظيم كل إحساساتك فى نسق من موضوعات دائمة تعرفها ذات ثابتة. إنك لا تعرف شيئاً عن هذه الذات سوى إنك تلاحظها فى تجاربنا، من حيث إنها «الأنا» التى تلازم كل إدراك وتفكير، مع إنها ليست هى فى ذاتها إدراكاً أو تفكيراً. فنحن لا نعرف ما عساها أن تكون، لكنا نعرف شيئاً عما عساها أن تكون: أعنى أنها تصنع لنفسها عالماً خارجياً فى ثلاثة اتجاهات تخضع لقوانين الرياضيات، والفيزياء، ونحن نعرف أن هذا العالم الخارجى وحالاتنا الذهنية الداخلية من كل نوع يتبع بعضها بعضاً فى زمان يمكن أن يقاس ويخضع لقوانين كلية. وترجع كل القوانين القبلية والكلية والضرورية إلى التركيب الخالص لذهننا أو لذاتنا؛ ولا يمكن أن نفسر، كما يعتقد كانط، يقين القوانين بأى طريقة أخرى.

وفضلاً عن ذلك، ليس عالم التجربة هو العالم الذى يعيش فيه الشخص ويتحرك ويوجد بداخله عالماً خاصاً صنعه هو لنفسه. لأنه يعى الأشخاص الآخرين الذين تنسجم تجاربهم عن العالم مع تجربته الخاصة. ولا يمكن أن يغير قانوناً من قوانين المكان والزمان، والجوهر، والعلّية، كما يحلو له. ولذلك، على الرغم من أن العالم هو من صنع الذهن، فإنه عالم موضوعى، نخبره جميعاً على حد سواء. وهكذا، فإن وحدة الوعى التى نعرف بها عالم التجربة لا تكون ذاتية، وإنما تكون موضوعية. وهى موضوعية بمعنى أنها كلية، وضرورية، بالنسبة لكل تجربة بشرية. ويبدو؛ من ثم، أن كانط لا يقصد أنك وأنا نمتلك صوراً خالصة منفصلة للزمان والمكان، ومجموعة خاصة من اثنتى عشرة مقولة على النحو الذى يمتلك كل واحد منا عينين، وأذنين، ويدين، وقدمين. إن صور الحساسية ومقولات الفهم لا تخصنا من حيث إننا أفراد منفصلون، بل تخص ما يطلق عليه كانط اسم «الوعى بوجه عام». ولم يفسر كانت على الإطلاق ما يعنيه «بالوعى بوجه عام». وأصبح ذلك بالنسبة لأتباعه المثاليين ذهناً شاملاً كل الشمول تشارك فيه أذهاننا المنفصلة. لكن كانط كان حذراً حتى لا يلزم نفسه بأى تأملات تتعلق بوحدة الوجود pantheistic عن هذا الذهن الكلى، أو الذات الكلية.

وبينما يصف كانط فى البداية، من أجل التفسير، عمليات الإدراك التى ترجع إلى الحساسية، ويصف بعد ذلك عمليات المعرفة التى ترجع إلى مقولات الفهم، فإنه لا يعنى

أن عمل الحساسية يسبق فى الزمان عمل الفهم. فكلاهما موجود غير منفصل فى كل تجربة، ولا يستطيع أن يعمل أى منهما بمعزل عن الآخر. إن الإدراكات بدون التصورات تكون عمياء، وتخلو من المعنى، والتصورات بدون الإدراكات تكون فارغة، وتخلو من أى مضمون. وترتبط الإحساسات، والمكان، والزمان، والمقولات، فى أى موضوع يخبره أى شخص، ويرجع هذا الربط إلى ذات واحدة، مفردة. وذلك ما يعنيه كانط "بالوحدة التأليفية للوعى"، التى يطلق عليها كانط أيضًا اسم "الوحدة الترنسندنتالية للوعى"، بسبب خصائصها القبلية.

٤ ـ الجدل الترنسندنتالى

يعنى كانط بالعقل الخالص، عندما يستخدم هذا المصطلح فى مقابل الحساسية والفهم ـ الملكة التى يحاول الذهن عن طريقها أن يستخدم صوره الفطرية ومقولاته فى مجالات حيث لا تكون هناك تجربة حسية تنطبق عليها. ويقع هذا التفكير فى الحال فى متاهة الحجج المتناقضة، ويطلق عليها كانط اسم "الجدل" Dialectic. لأننا لا نحصل على شئ يمكن أن نسميه بالمعرفة نتيجة لمثل هذا التأمل العقيم. مع إننا نكون مجبرين على تفكير جدلى عن طريق الرغبة الملحة فى وضع الكل فى وحدة شاملة، وأن نبلغ معرفة بالأشياء فى ذاتها. ويذهب كانط إلى أن الحمامة لا يمكن أن تتخيل أنه إذا لم يكن هناك هواء يقاوم أجنحتها، فإنها تستطيع أن تطير بدون أن يعوقها شئ إلى السموات العلا، فى حين أنها لو اضطرت بالفعل إلى أن تحاول الطيران فى خلاء، فإنها تقع على الأرض يائسة. وعلى نحو مماثل، يقول كانط، أننا لا نستطيع أن نتقدم مطلقًا عندما نحاول أن نستخدم المقولات لكى نكوّن أفكار العقل التى تشمل كل شئ، كما هى الحال عندما نشير إلى النفس، والعالم، والله، لنصف أشياء فى ذاتها نفترض أنها موجود خارج التجربة. ومع ذلك، فإن أفكار العقل هذه ليست بلا قيمة تمامًا، إذ أن لها قيمة مُنظِمة Regulative أو مُحددِة؛ أى أنها تبيّن لنا أن هناك حقيقة متعالية بالفعل وراء الواقع. ومن ثم يبين لنا الجدل الترنسندنتالى حدود المعرفة ويفتح الطريق لنقد العقل العملى، الذى يبرهن فيه على مسلمة الله، والحرية، والخلود، على أساس الإيمان الأخلاقى.

والنفس هى إحدى أفكار العقل. فنحن نعى داخل التجربة وحدة الوعى ووحدة "الأنا" الموجودة باستمرار. ولذلك نرغب باستمرار فى تطبيق المقولات على النفس، ونتصورها بوصفها نفساً، أعنى أننا نتصورها بوصفها جوهراً واحداً، بسيطاً، وخالداً،

يبقى مستقلاً عن التجارب. ومع ذلك، فهذا التأمل عقيم. فنحن لا نعرف النفس إلا فى ارتباط مع موضوعات التجربة، وعندما نحاول أن نتصورها بمعزل عنها، فإننا نقع فى مغالطات، يطلق عليها كانط اسم «أغاليط». إن اللاهوتيين والفلاسفة الذين حاولوا أن يصفوا محمولات النفس وأن يبرهنوا على خلودها ليس لديهم ما يبرر ذلك. والفلاسفة الماديون، من ناحية أخرى، الذين أنكروا الخلود ليس لديهم ما يكفل ذلك أيضاً. فذلك موضوع ليس لدينا عنه تجربة على الإطلاق. إننا قد نأمل فى الواقع فى أن نكون خالدين، غير أن العقل الخالص لا يمكنه أن يقدم لنا معرفة بهذا الموضوع.

والعالم فكرة أخرى من أفكار العقل. إذ يحاول العقل أن يعزل الموضوعات المادية التى نلاحظها فى تجربتنا، وأن يفترض أنها تؤلف عالماً يوجد باستقلال عن تجربتنا من حيث إنه شيء فى ذاته (المذهب المادى أو الواقعى). ويعرض كانط عقم هذا الاستدلال فى أربع نقائض Antinomies، والنقيضة هى حجة باطلة منطقياً، يبدو فيها أن كل قضية من قضيتين متناقضتين تماماً يتم البرهنة عليها عن طريق دحض الأخرى.

. وفقاً للنقيضة الأولى، لابد أن يكون للعالم المادى الذى نفترض أنه يوجد باستقلال عن التجربة - بداية فى الزمان وأن يكون محدوداً فى المكان، أو لا يكون له بداية فى الزمان وليس له حدود فى المكان. وبالتالى لابد أن يكون مسبوقاً بزمان قبل أن يوجد، زمان خاو تماماً لا يكون فيه شيء ينتج عالماً !. وهذا العالم لابد أن يوجد فى مكان خاو تماماً يمتد فى كل مكان وراءه، غير أن ذلك أمر لا يمكن تصوره. ودعنا الآن نأخذ البديل الآخر، ونفترض أن العالم ليس له بداية فى الزمان. وليس له حدود فى المكان، فإن الأزلية لابد أن تنقضى فى اللحظة الحاضرة، وفى كل لحظة فى الماضى أيضاً. وعلى نحو مماثل، لابد أن تمتد كمية لا متناهية من المكان فى كل اتجاه من الموضع الذى وضعنا فيه، ولابد أن يصدق ذلك على كل موضع آخر فى المكان، وذلك أمر محال. وحل النقيضة بسيط إذا قبل المرء فلسفة كانط : فالمكان والزمان هما صورتان فقط لإدراكنا وليسا خاصتين لعالم موجود بصورة مستقلة. إن كل تجربة تكون لدينا توجد بالنسبة لنا فى مكان وزمان؛ ولذلك نستطيع أن ننظر إلى الأمام وإلى الخلف فى زمان ومكان كما تأخذنا تجربتنا، لكن بعيداً عن تجربتنا لا يكون لدينا أساس لأن نفترض أن الزمان والمكان يوجدان مطلقاً. إن الزمان والمكان ليسا شيئاً سوى صورتين للإدراك البشرى.

وتبين النقيضة الثانية أنه من المستحيل أن نزعم أن المادة، التى يتكون منها عالم

موجود بصورة مستقلة، إما أن تنقسم إلى ما لانهاية أو أنها تتكون من أجزاء بسيطة وغير ممتدة (مثل ذرات فيزياء القرن الثامن عشر، ومونادات ليبتس). إننا لا نستطيع أن نتصور أى جزيئ من المادة، مهما كان صغيراً، لا يمتلك جهة يمنى وجهة يسرى، وداخل وخارج، ويكون على الأقل، بالتالى، منقسماً من الناحية الرياضية؛ ولذلك لابد، كما يبدو، أن تكون كل مادة مركبة ويمكن أن تنقسم بصورة لا نهائية. وإذا كان، من ناحية أخرى، كل جزيىء من المادة منقسماً إلى ما لا نهاية، فلا بد أن يكون مركباً من عدد من الأجزاء اللامتناهية، كل منها يكون بسيطاً بصورة مطلقة وغير ممتد، غير أنه من المستحيل أن نتصور كيف يمكن أن تتكون الموضوعات الممتدة التى ندركها من أجزاء ليس لها امتداد على الإطلاق، حتى على الرغم من وجود عدد لا متناه منها. (وهذا تخليص مبسط للغاية لجزء من الاعتبارات التى قدمها كانط فى مناقشته للنقيضة الثانية). وحل هذه النقيضة حل سهل إذا قبلنا فلسفة كانط. لأنه لو كان المكان والزمان صورتين فحسب لإدراكنا، فإننا نستطيع أن نقسم الموضوعات التى تقدم لخبرتنا فى الزمان والمكان كما نشاء، ونمتنع عن أن نفعل ذلك متى شئنا. لأنه ليست هناك موضوعات توجد فى زمان ومكان تنقسم أو لا تنقسم إلا عندما ندركها ونفكر فيها، وننظم إحساساتنا وفقاً لصور الإدراك ومقولات الفهم.

وتقابلنا نقيضة كانط الثالثة بإشكالية مؤداها أن كل الأحداث الموجودة فى العالم لابد أن تكون محددة تحديداً آلياً، أو لابد أن توجد إلى حد ما حرية وعدم تحديد. فإذا كان كل حدث معلولاً لعلة سابقة، فلا بد أن تكون هناك بالتالى سلسلة لا متناهية من علل فى الماضى، ومن المستحيل أن نفكر كيف يمكن أن يكون ذلك كذلك. ويحل كانط هذه النقيضة بطريقة تختلف عن حله للنقيضتين السابقتين. فالبديل الأول من البديلين السابقين يصدق بالنسبة لعالم تجربتنا البشرية المتناهية، لأنه صحيح أننا لا نجد مطلقاً حدثاً بدون علة. غير أنه يجب علينا أن نتذكر أن عالم تجربتنا هو، رغم ذلك، عالم كونته أذهاننا. ولذا فمن الممكن أن يصدق البديل الثانى بالنسبة لعالم الأشياء فى ذاتها؛ ففى هذا العالم قد يكون هناك شيء مثل حرية الإرادة ـ ونحن لا نعرف ـ لكن سيبين «نقد العقل العملى» بناء على أسس أخلاقية أن ذلك قد يكون صحيحاً.

وتقرر نقيضة كانط الرابعة أنه لابد أن يوجد، من ناحية، موجود ضرورى بصورة مطلقة (أى الله) ينتمى إلى العالم إما بوصفه جزءاً منه أو بوصفه علته، أو لايوجد، من

ناحيـة أخرى هذا الموجود الضرورى. والحل الذى يقـدمه كانط لهـذه النقيضة يشـبه الحل الذى قدمه للنقيضة الثالثة. فنحن لا نجد فى أى مكان بداخل التجربة البشرية هذا الموجود الضرورى بصورة مطلقة، ويمكن أن نتصور، من ناحـية أخرى، أن هذا الموجود قد يوجد فى عالم الأشياء فى ذاتها، وتلك مسألة سيسلم بها «نقد العقل العملى» بناء على أسس أخلاقية.

أما هل: يمكن حل نقائـض كانط بالطريقة التى يقترحـها فقط، فتلك مسـألة عليها خلاف. فالفلاسفة المثاليون، ربما، يتفقون معـه. أما الفلاسفة الواقعيون، فإنهم يزعمون، بالتأكيـد، أنه إما أن يكون كانط قد عـرض هذه النقائض بصورة خاطئـة، أو يمكن حلها بطريقـة أخرى. ومن المحتـمل أن كانط لم يفـهم تماماً مـا يُعنى فى الرياضيـات بالأعداد اللامتناهية والمقادير اللامتناهية؛ ولا أستطيع أن أعبر عن رأى فى هذه المسألة. وليس هناك شىء فى معالجة كانط للنقائض يقصد منه الهجوم بأية طريقة على المشروعية المطلقة للعلوم الطبيعية الدقيقة داخل كل تجربة بشرية. فهو يعترض فقط على وجهة النظر الواقعية والمادية عن الموقف الذى يذهب إلى أن القوانين العلمية توجد فى الواقع النهائى Ultimate. وهذا سؤال ميتـافيزيقى خالص لا يهتم به العلماء كـثيراً ويسرهم باستمـرار أن يتركوه لمنازعات الفلاسفة وخلافاتهم.

والفكرة الثالثة من أفكار العقل هى فكرة الله، التى يسميها كانط أحياناً «مثال» Ideal العقل. فبـعد أن يقوم العقل بربط تجاربـنا الداخلية فى نفس متعاليـة (مفارقة) مفـترضة، ويربط الموضوعات المادية فى عـالم متعالى (أو مفـارق)، ينتقل لكى يجد أساساً مشـتركاً لهما معاً فى «الله». وهذا هو اللاهوت العقلى. والله، بالنسـبة لتصور كانط، المستمد من الفلاسفة العقليين قبله، ومن اسكولائى العـصور الوسطى، هو الموجود الأكثر واقعية ens realissimum، والأكثر كمالاً، واللامـتناهى، والعالم بكل شىء، والقادر على كل شىء، وتدين له جمـيع الموجودات بوجـودها. والعقل ينقـاد منطقياً لكى يكـوّن تصوراً عن هذا المثال؛ ففى رغبته لتوحيد كل تفكير، تكون تلك نتيـجة حتمية. والمشكلة تتمثل فيما يأتى : هل من الممكن البرهـنة على أن هذا الموجود يوجـد بالفعل ؟ من حـيث إننا موجودات متناهية، تكون مـعرفتنا مقيـدة بالضرورة بتجربتنا، التى لا تقدم لنا على الإطلاق مـعرفة باللامتناهى. وصورنا الخاصة بالإدراك، ومقولاتنا تؤلف كل معرفة نستمدها من الحواس، لكنها لا تؤلف أشياء فى ذاتها. ومثال العقل (أعنى الله)، عند كانط، هو تصور خالص

تنقاد أذهاننا من الناحية المنطقية إلى تكوينه، لكنا لا نستطيع على الإطلاق من حيث إنه شيء فى ذاته أن نؤكد وجوده الفعلى فى تجربتنا. وعلى الرغم من ذلك، فإن وجود الله يبقى إمكاناً يميل كانط فى كتابه «نقد العقل العملى» أن يبين أن لدينا مبرراً فى قبوله من حيث إنه مسلّمة تقوم على أسس الإيمان. وبالتالى، عندما لا يكون هذا المثال على الإطلاق فكرة مكونة Constitutive عن أى حقيقة واقعية معروفة لنا، فإنه يكون على الأقل فكرة مُنظِمة regulative بمعنى أنه يبين إمكاناً قد يكون صحيحاً، ويبين أن معرفتنا للعلم الطبيعى مقيدة بالتجربة البشرية فى مجالها وتطبيقها.

ويعتقد كانط أن جميع المحاولات الفلسفية للبرهنة على وجود الله ترتد فى النهاية إلى ثلاثة أدلة، أولها الدليل الأنطولوجى، الذى أحياه ديكارت فى العصور الحديثة، ودافع عنه اسبينوزا، وليبنتس، وآخرون، فى صورة معدلة. ويحاول هذا الدليل أن يبين أنه طالما أن فكرة الله من حيث إنه الموجود الأكثر واقعية الذى يتضمن كل صفة إيجابية أو محمول إيجابى، فإنه يلزم عن ذلك أنه موجود. لكن الوجود، كما يبين كانط، ليس محمولاً يمكن أن نستدل عليه منطقياً من تعريف. فمن تعريف الله، من حيث إنه الموجود اللامتناهى والأكثر واقعية، تنتج محمولات العلم المطلق والقدرة المقدرة منطقياً عن طريق أحكام تحليلية، لأنها متضمنة فى التعريف. غير أن تقرير الوجود، يعنى تكوين حكم تركيبى، أعنى إضافة محمول آخر ليس متضمناً فى الفكرة ذاتها. ومن المستحيل أن نستنبط من تعريف لله واقعة مؤداها أنه موجود، كما نستدل على أن مئات من التالرات توجد فى حافظة نقودى لأنه لدى فكرة واضحة ومتميزة عن مئات التالرات من حيث إنها موجودة. إننى أستطيع، بالفعل، أن أؤكد أو أدحض انطباعى القائل بأن هناك مئات التالرات فى حافظة نقودى عن طريق فتحها وتفتيشها - أعنى، أننى أستطيع أن ألجأ إلى التجربة. غير أنه لا وجود لتجربة أستطيع عن طريقها أن أتحقق من وجود الله.

والدليل الثانى على وجود الله هو الدليل الكسمولوجى (الكونى) Cosmological، وهو كالآتى «إذا وجد أى شيء، فلابد أن يوجد أيضاً موجود ضرورى بصورة مطلقة»، لكننى أنا موجود، وبالتالى فإن موجوداً ضرورياً بصورة مطلقة موجود». هنا نلجأ إلى التجربة؛ لأنها واقعة موجودة في التجربة أننى أكون موجوداً. لكن هناك قفزة فى المقدمة الكبرى وراء التجربة فى تقرير أن وجود أى شيء ممكن ويعتمد على غيره يستلزم وجود شيء ضرورى بصورة مطلقة وكاملة؛ فنحن لا نعرف أن ذلك صحيح، وهذا الجزء من

الدليل الكسمولوجى يرتد إلى الدليل الأنطولوجى ويعتمد عليه، لأنه يفترض أن الوجود يمكن أن يستنبط من أفكار محضة، فكرتى الإمكان والضرورة. إن قلب الدليل الكسمولوجى الذى ينتقل من معلولات إلى علل، ويفترض أنه طالما أننى أكون موجوداً، ولا أكون علة لوجودى، فلا بد، بالتالى، أن يكون هناك موجود ضرورى بصورة مطلقة الذى يكون العلّة القصوى لكل وجود، يتضمن نفس المغالطة.

والدليل الثالث، الذى يسميه كانط بالدليل اللاهوتى - الفيزيائى Physico-theological، يجب، كما يقول، أن ينظر إليه باحترام. إنه يبدأ من التجربة ويوجه الانتباه إلى علامات النظام، والتدبير، والغائية، التى نراها حولنا فى الطبيعة، وهى أدلة لها تأثير فى النفس. لكن هذا النظام والتدبير، والغائية لا تكفى لكى نبرهن على وجود موجود لامتناه بوصفه الموجود الأكثر واقعية؛ فكل ما يمكن أن تفعله هو افتراض إمكان وجود إله محدود ينظم، بوصفه مهندساً، المادة التى لم يخلقها، والتى يستطيع أن يعطيها قدراً محدوداً من النظام الذى نلاحظه. وقد اقتنع جون ستيوارت مل، ووليم جيمس، وفلاسفة آخرون فى القرنين التاسع عشر والعشرين، ولاهوتيون بهذا الدليل، وأكدوا الوجود المحتمل لله المحدود الذى يفترضه.

وقد حاول «هيجل» وبعض الفلاسفة المثاليين الآخرين منذ عصر كانط أن يعيدوا صياغة الدليل الأنطولوجى فى صور تتجنب اعتراضات كانط. ورفض الفلاسفة الكاثوليك الدليل الأنطولوجى، غير أنهم استمروا فى تأكيد الدليل الكسمولوجى فى الصور المتعددة التى صاغها فيه القديس توما الأكوينى، محاولين دحض اعتراضات كانط عليه. وقد اعتقد عدد معقول من الفلاسفة المعاصرين أن كانط دحض الدليل الأنطولوجى، والدليل الكسمولوجى، بصورة فعالة. واعتقد لاهوتيون كثيرون أن وجود الله يتجلى بالفعل للتجربة البشرية، وأن كانط لم يضع فى اعتباره بصورة كافية الدليل التجريبى على الوجود الإلهى الذى لم يتحقق منه القديسون والمتصوفة فحسب، بل المؤمنون المتواضعون فى كل منحى من مناحى الحياة عبر العصور.

٤ ــ الفلسفة الخلقية

يحاول كانط فى كتابيه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» و«نقد العقل العملى» أن يكتشف مبدأ قبلياً ينبغى أن يحكم الإرادة، أو العقل العملى، وأن يقيم الأخلاق على أساس يقينى

بصورة مطلقة. والمبدأ القبلي الذى يُنظم كل السلوك البشرى هو أمر أو وصية، ولأنه لا يسمح باستثناءات فإنه يكون مطلقاً. ومن ثم فإن تسمية كانط له هى «الأمر المطلق» Categorical imperative. ولأن الأخلاق لا تتعامل إلا مع السؤال: كيف ينبغى أن يسلك الناس، بغض النظر عن كيف يفعلون، فإن كانط يعتقد أن لديه مبرراً فى الاعتماد على لجوء عقلى إلى عيانات (حدوس) intutions أخلاقية لكى يبرهن على سلطة الأمر المطلق، وبالتالى فإن كانط، فى فلسفته الأخلاقية، فيلسوف عقلى صارم، ولا يعترف بالنزعة التجريبية.

ويعتقد كانط أنه إذا كان أى موجود عاقل أميناً، فإنه يسلّم، بقضية واضحة بذاتها، وهى أن الشىء الخير الوحيد الذى يمكن تصوره فى العالم، هو «الإرادة الخيرة» Good will، أو كما نقول الخُلق الجيد. فحتى الفضائل الظاهرة مثل الشجاعة والمثابرة يمكن استخدامها بطرق خبيثة، ولذلك لايمكن النظر إليها على أنها خيرة بصورة ذاتية ومطلقة بلا تحفظ. أما الإرادة الخيرة، التى تعمل فقط من احترام للواجب بغض النظر عن النتائج، والتى تستجمع كل المصادر داخل قوتها، ولا يهمها إذا نجحت فى محاولاتها أو لا، أو إذا أعاقت ظروف خارجية جهودها أولا، فإنها خيرة فى ذاتها. إنها أشبه بجوهرة تتلألأ بذاتها، ولا يمكن أن تفشل فى أن تبهر الملاحظ غير المتحيز.

وتطيع هذه الإرادة الخيرة، بالتأكيد، هذا الأمر المطلق. ويقدم كانط أسساً متعددة لهذا الأمر. أولها، ونحن سنعرض هذا الأساس بتصرف وحرية حتى نجعله مفهوماً بلغة عصرنا، «لا تفعل إلا بما يتفق مع المبدأ الذى تريد أن يصبح قانوناً عاماً للطبيعة والذى بناء عليه يمكن أن يسلك كل شخص آخر أيضاً». ويمكن فهم هذا الأساس فهماً جيداً عن طريق الأمثلة الأربعة التى يقدمها كانط للحالات التى يمكن أن ينتهك فيها، افرض مثلاً أن شخصاً سولت له نفسه أن ينتحر، فهذا فعل خاطئ بصورة واضحة، لأنه لا يرغب فى أن يكون ذلك الفعل قانوناً عاماً للناس جميعاً بحيث يقدم كل شخص آخر على الانتحار. لأن ذلك لو حدث، فلا أحد يبقى فى الحال حتى يقدم على الانتحار. ولذلك، لا يمكن أن يصبح الانتحار قانوناً كلياً للطبيعة، لأن الفعل يناقض نفسه من الناحية الصورية. والمثال الثانى خاص بشخص يمر بضائقة مالية، وتسول له نفسه أن يطلب قرضاً من شخص آخر ويرى أنه لن يحصل عليه إلا بأن يعد بأنه سيرده فى وقت معين، وهو يعلم تماماً أنه لن يستطيع سداده. هذا الفعل خاطئ لأنه لو أصبح قانوناً كلياً للطبيعة حتى إن

كل واحد يطلب قروضاً عن طريق إبرام وعود كـاذبة، فلن يقرض أحد غيره مالاً. وتلك الأفعال لايمكن أن تصبـح، بالتالى، ممارسات كلية، ومن الخطأ الانشغال بـها. أما المثال الثالث فهو عن شخص تسول له نفسه أن يعيش حياة التكاسل والعبث، ولا ينمى قدراته الخـاصة، ويسلّم كـانط بأن ذلك فعل يمكـن أن يصبح، بحق، ممارسـة كلية ـ إذ يعـيش سكان جزر البحر الشمالى بتلك الطريقـة ـ لكن ليس هناك كائن عاقل يمكن أن يستحسن هذا السـلوك عندما يصبح قاعدة كلية عامـة، ولا أحد يمكن، بحق، أن يفعل ما يستهجن الآخرون فـعله. والمثال الرابع هو عن إنسان يرفض تقديم مسـاعدة للآخرين عندما يكون فى مقدوره أن يفـعل ذلك، وهذا الفعل خاطئ بصورة واضحة، لأنه قـد يكون هو نفسه أحياناً محتاجاً ويرغب فى أن يساعده الآخرون. ولذلك، فإنه لايرغب فى أن يصبح القول بأنه لا أحد يساعد أحداً قانوناً كلياً.

ويعتقد كانط أنه توصل فى صيـاغاته للأمر المطلق إلى مبادئ قبلـية للاتجـاه الملائم للسلوك البشرى بوصفها كلية فى التطبـيق مثل القضية : ٥ + ٧ = ١٢. ولذلك فإن كانط محق فى الاعـتقاد بأنه لا ينبـغى أن يستثنى شـخص نفسه ويعـتقد أن له الحق فى القـيام بأفعال لا يرغب فى أن يقوم بها الآخرون فى ظروف مشابهة، وكل دارس للأخلاق سوف يوافق على ذلك فى الغالب. غير أن القول بأن كانط قـدم صياغة كلية تحدد قبلـياً مـا هو صواب وما هو خطأ فى أى موقف أخلاقى يمكن أن ينشأ، بغض النظر عن الظروف، ولا يسلم بأى استثناءات مهمـا كانت، هو أمر مشكوك فيه، فمعظمنا تجريـبيون أكثر من كوننا عقليين فى الأخلاق.

وصياغـة كانط الثانـية للأمر المطلق، بشىء من التصـرف، هى : «عامل كل موجود بشرى، بما فى ذلك نفسك، بوصفة غايـة فى ذاتـه، ولا تعامله بوصفه وسيلة لمصلحة أى شخص آخر». وبمعنى آخر، احترم ذاتك واحترم الآخرين دون محاباة، ولا تستغل أحداً. ويقدم كانط الأمـثلة الأربعة نفسهـا. فأن تقدم على الانتحـار، أو تعيش معيـشة التكاسل والعـبث، يؤدى إلى إخفـاقك فى احـترام إلزامك الأخـلاقى الخـاص لأن توجد أفـضل فرصـك؛ إنه ينبغى عليك ألا تذعن للمـشاعـر والميول عندمـا تتعـارض مع الواجب. إن الكذب على الآخرين، أو رفض مساعدتهم، أمثلة تفشل فيـها فى احترام حقوقهم الخاصة بالعدالة والكرم من جانبك، وحقهم فى أن يعاملوا بوصفهم غايات فى ذاتهم.

وقبل أن نعرض للصياغة الثالثة للأمر المطلق، لابد أن نلاحظ قانون الاستقلال الذاتى

Autonomy المشهور عند كانط. إن القانون الأخلاقى، كما يعبر عنه بالأمر المطلق، قانون لطبيعتنا الخاصة العاقلة. ومخالفة الواجب، التى تبعث عليها المشاعر المتناقضة والميول، مثل الرغبة فى اللذة، ستكون عدم استقلال، وفى القيام بفعل هكذا، يكون الشخص عاقلاً ولن يكون حراً. فنحن لانكون مستقلين ذاتياً وأحراراً إلا عندما نفعل بصورة عاقلة ونؤدى واجبنا.

ويعتقد معظم مفسرى كانط أنه عرف مجالاً واسعاً من السلوك لا يدخل فيه الواجب، يكون لنا الحق فى هذا المجال أن نفعل شيئاً أو لا نفعله على حد سواء، أو نفعله بطرق مختلفة. ومن المناسب أن نفعل وفق هذه الظروف بأية طريقة تقدم لذة أكثر. إن كانط فيلسوف لذّي إلى حد أنه يعتقد أنه فى جميع الحالات التى لا نفعل فيها طاعة للواجب، ننتقل من رغبة فى اللذة. ومن الخطأ باستمرار، بحق، أن نفضل اللذة على الواجب، لكن في حالات لا تدخل فيها مسائل الواجب، لا يكون خطأ أن نبحث عن اللذة. وعلاوة على ذلك، طالما أن القانون الأخلاقى هو قانون لطبيعتنا الخاصة، يجب ألا نبحث على الإطلاق عن تحسين شخصيات الآخرين، ونحثهم عن طريق عقوبات أو جزاءات على أن يفعلوا بطريقة يمكن أن يكون لها قيمة أخلاقية إذا فعلوا فقط من احترامهم للواجب. إننا لا نستطيع أن نجعل الآخرين أخلاقيين عن طريق القهر والإجبار، إذ يجب أن يختاروا أن يكونوا بأنفسهم أخلاقيين إذا أرادوا أن يصبحوا كذلك. إن الأفعال التى تؤدى من دافع الواجب هى التى يكون لها قيمة أخلاقية. وبالتالى، فمن واجبنا أن نطيع القانون الأخلاقى بأنفسنا وأن نحقق سعادة الآخرين. ويؤمن كانط بقدر كبير بالحرية الفردية، غير أنه يؤكد أن الحرية الحقيقية لا يمكن أن توجد إلا فى التمسك بالأمر المطلق. ولأن القانون الأخلاقى مفروض بذاته عن طريق طبيعتنا الأخلاقية، فإن كانط يعارض بشدة اللاهوتيين الذى يحاولون إقامة الأخلاق على أمر إلهى تعسفى. فحتى الله لايمكنه أن يأمرنا بحق بأن نؤدى أى فعل يناقض الأمر المطلق. إن الأخلاق لا تعتمد من الناحية المنطقية على اللاهوت. فعلى العكس، يستمد كانط الأساس الرئيسى لإيماننا بوجود الله، كما سنرى، من اليقين المباشر لإلزامنا الأخلاقى.

أما الأساس الثالث للأمر المطلق، فهو : ينبغى على المرء أن يفعل باستمرار كما لو كان عضواً فى مملكة غايات مثالية، التى يكون فيها كل شخص صاحب سيادة ورعية فى نفس الوقت. يجب على كل شخص أن يفعل فى تلك المملكة من الغايات وفقاً للأمر

المطلق، الذى يعنى أنه يفعل بصورة عقلية ووفقاً لسلوك كل شخص آخر. وبالتالى، يرغب كل واحد قوانين تلك المملكة ويطيعها؛ وبهذا المعنى يكون كل واحد منا صاحب سيادة (ملكاً) يصدر القوانين التى يطيعها من حيث إنه واحد من الرعايا. وذلك، بالطبع، مثل أعلى خالص؛ لأن هذا المجتمع الكامل لا وجود له.

ويرغب كانط، فى كتاباته المتأخرة فى الفلسفة السياسية، فى أن تقترب الحكومات من هذا المثل الأعلى بقدر الإمكان. ومن المحتمل أن تفعل ذلك فيما يسميه بالصورة «الجمهورية» للحكومة ـ الصورة التى تمارس فيها الحكومة عن طريق موظفين ينتخبهم الشعب. ويتم إصدار التشريعات عن طريق ممثلين يتم انتخابهم. ويعبر عن الإرادة العاقلة العامة ويمكن أن يتحقق ذلك في نظام ديمقراطى خالص تُسن فيه القوانين عن طريق تصويت شعبى فى انتخاب أو فى تجمع لكل الشعب. وهنا يختلف كانط عن روسو، إذ أنه يستحسن الثورة الأمريكية، ويتفق تفكيره مع الدساتير الجمهورية التى تمت صياغتها فى دستور الولايات المتحدة الذى كُتب عام ١٧٨٧ . وهو تعاطف أيضاً مع المراحل السابقة للثورة الفرنسية، قبل حكم الإرهاب، ويأمل فى بحثه عن «السلام الدائم» فى أن يحين وقت فى المستقبل البعيد تكون فيه دساتير جميع الأمم دساتير جمهورية، ويعتقد أنه عندما يحين هذا الوقت، يكون من الممكن للحكومات القومية المختلفة أن تصل إلى تفاهم مشترك، وتمنع حروب المستقبل. وهذا البحث يسبق، بصورة ملحوظة، طموحات «ودرو ولسون» Woodrow Wilson، وتأسيس عصبة الأمم. إن السلام سيكون أمراً مؤكداً بالنسبة للعالم إذا تعلمت الحكومات أن تسلك بالروح التى يدافع عنها كانط فى هذا البحث.

ويؤكد «نقد العقل الخالص» أن التجربة البشرية تُنظم وفق مبادئ أذهاننا ـ صور الإدراك والمقولات ـ وليس فيها حرية. لكن، على العكس، بينما لا نستطيع أن ننسب شيئاً بصورة إيجابية للنفس، فإن هذا النقد يفترض إمكاناً وهو أن إرادتنا قد تكون حرة، وتكون نفوسنا خالدة، ويكون الله موجوداً، فى عالم الأشياء فى ذاتها، أو «النومين». ومع ذلك، فإننا بمعنى ما نكون أسمى من عالم التجربة البشرية الذى صنعته أذهاننا. إن كتاب «نقد العقل العملى»، بينما لا يقدم براهين إيجابية، يقدم أسساً لقبول الله، والحرية، والخلود، بوصفها مسلّمات. ولذلك، توجد أولوية معينة للعقل العملى وهو النقد الثانى على العقل النظرى الخالص وهو «نقد العقل الخالص»؛ فحيثما لابد أن يكون العقل الخالص إما صامتاً أو يقع فى أوهام جدلية مثل النقائض، فإن العقل العملى يستطيع أن يؤكد مسلّمات.

ويمكن النظر إلى الإرادة على أنها حرة عندما، وعندما فقط، تسلك وفقاً لقانون الواجب الأخلاقى. ومن ثم لا يستطيع إنسان أن يفعل واجبه تماماً فى هذه الحياة؛ لأن دوافعه المتعارضة والظروف الخارجية تقف عقبة فى الطريق. ومع ذلك فمن الواضح أنه ينبغى عليه أن يفعل واجبه. ولايكون صحيحاً أن أى واحد ينبغى عليه أن يفعل المستحيل. ويتعجب كانط قائلاً «إنك ملزم، ولذلك فإنك تستطيع». فما ينبغى على المرء أن يفعله، هو، بمعنى ما، يستطيع أن يفعله؛ وبناء على هذا الأساس، يشيد كانط معبده الخاص بالإيمان.

ويتضمن الخير الأقصى أو الخير التام مطابقة القانون الأخلاقى، من حيث إنه العنصر الأسمى لفضيلته. وعلاوة على ذلك، فإن كل موجود عاقل جدير بالسعادة : فأولئك الذين يكونون فضلاء، ينبغى أن يكونوا سعداء. ولذلك يمكن النظر إلى الخير الكامل على أنه يتضمن كلاً من الفضيلة والسعادة من الناحية العقلية. ولا يكون إنسان ما في حياة أخلاقية عادية حراً تماماً، ولا فاضلاً، ولاسعيداً. ومع ذلك ينبغى أن يكون هناك. ولكى نقدم معنى عقلياً لهذا «الوجوب»، يجب علينا أن نسلّم بالحرية والخلود، وأيضاً الله - وهى أفكار افترضناها كممكنات فى النقد الأول.

ولا يمكن أن يكون الإنسان حراً تماماً ويؤدى واجبه فى فترة واحدة معينة من الزمن. لكن إذا افترضنا فقط أن الحياة تستمر بلا نهاية بعد الموت، فإن التقدم المستمر نحو الهدف اللانهائى للكمال يصبح ممكناً. (وتبين سلسلة رياضية مثل : $\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{3}$ ... تقدماً نحو حدّ لا يمكن الوصول إليه مطلقاً). إن التقدم اللامتناهى نحو هذا الهدف يبدو على أنه يمكن بلوغه أمام عقل لا متناه لا يحده زمان مثل الزمان الذى يحدنا، فنحن محددون بزمان. وسينظر هذا العقل اللامتناهى إلى ذلك التقدم على أنه فعل يكتمل على نحو أزلى (٣). ويستبق كانط، فى افتراض عقل لامتناه - الذى سوف يطلق عليه " كارليل "Carlyle فيما بعد اسم «الآن الدائم» (٤)، وهى فكرة مفضلة عند المثاليين منذ عصره. ولذلك، فإن القانون الأخلاقى عندما يأمرنا بأن نفعل واجبنا فإنه يستلزم الخلود والحرية.

وعلاوة على ذلك، فإن الذين يؤدون واجبهم يستحقون السعادة، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. ونحن نعرف فى هذه الحياة أن السعادة لا تتبع بصورة آلية أداء الواجب ولا يمكن أن نتأكد من التوفيق بين السعادة وأداء الواجب إلا إذا سلمنا بقاض Judge عادل يكافئ الإنسان الفاضل ويعاقب الإنسان الشرير بحسب ما يستحق كل منهما، عن طريق قوة إرادته القادرة على كل شيء. والواقع أن كانط قدم لنا دليلين منفصلين على الخلود وعلى وجود الله، قد نطلق عليهما اسم دليل ضمان القدرة على أداء واجبنا، والدليل الذى يقدم ضماناً لجزاء مناسب. ودعنا ننظر بدقة أكثر إلى الدليل الأول منهما. كلما

حاول شخص ما أن يؤدى واجبه فى هذه الحياة بصورة أكبر أصبح واجبه أكثر اتساعاً. دعنا نأخذ وظيفة وحيدة كمثال يصدق على كل منحى من مناحى الحياة، شاب يدرس فى معهد، ثم بعد ذلك فى كلية للطب، ومستشفى، ويعد نفسه لأن يكون طبيباً. كلما كان هذا الشاب أكثر إخلاصاً فى أن يفعل كل ذلك، أصبح أكثر كفاءة، وازدادت واجباته نحو مرضاه والناس. فهو يحمل مسئوليات كثيرة ما كانت تكون لو لم يصبح ناجحاً. إن واجباته تزداد بسرعة كلما ازدادت كفاءته. وربما لا يستطيع أن يؤديها كلها فى حياة فانية. وإذا افترضنا أنه يستطيع فقط خلال زمن لا ينتهى أن يواصل التقدم فى بلوغ الحكمة والكفاءة وفى تأدية مسئولياته اللازمة، فإنه يكون من الممكن بالنسبة له أن يكمل واجبه. ولذلك، لابد أن يكون خالداً. ومع ذلك، فإن تقدماً لا ينتهى لايبدو أنه إنجاز فعلى لأى عقل متناه مثل عقولنا، تأتى بالنسبة له كل لحظة فى الزمان، ثم تنقضى وتترك الشخص مع واجبات لم تتحقق بعد، إنه لا يمكن أن يظهر إلا بوصفه اكتمالاً لعقل لا متناه، أى الله، الذى يكون كل تتابع فى الزمان بالنسبة له اكتمالاً أبدياً Totum Simul. وتنكشف طبيعة الزمان الحقيقية لهذا العقل، ولا تنكشف لعقولنا المتناهية المحدودة. ولابد أن تكون نظرة الله للزمان هى النظرة الحقيقية. ولذلك فإن أداء الواجب لا يستلزم فقط مسلمتى الحرية والخلود، بل يستلزم أيضاً مسلمة وجود الله. والآن، دعنا ننظر إلى الدليل الثانى. لقد أشار «شوبنهور» إلى هذا الدليل باحتقار، ولاحظ أنه بعد أن برهن كانط بسمو على الفضيلة وأداء الواجب من أجل الواجب، قدم بقشيشاً للخادم الأمين فى صورة السعادة ! (٥). فهل ذلك إنصاف تام ؟ أفلا يكون كانط محقاً فى قوله أنه على الرغم من أن الإنسان يسعى فى البداية لأن يؤدى واجبه، فإنه مع ذلك ينبغى أن تفتح حياة النعيم والسعادة فى كون عادل لأولئك الذين يحاولون أداءه بإخلاص وأمانة ؟

٥ ـ نقد ملكة الحكم

نقد العقل الخالص ونقد العقل العملى ليسا متسقين : إذ أن الأول ينكر، بالتأكيد، أى معرفة يقينية بالله، والحرية والخلود، غير أنه يبين إمكانها، أما النقد الثانى فيؤكد وجودها من حيث إنها مسلمات متضمنة فى تجربة الإلزام الأخلاقى. فهل من الممكن أن نجد فى مكان آخر فى تجربتنا دليلاً يدعم توكيدات العقل العملى ؟ لقد حلل كانط المعرفة

والإرادة تحليلاً نقدياً؛ بينما يبقى الشعور فقط. فما هى العناصر القبلية التى يمكن أن توجد فى الشعور؟ تلك هى مشكلة النقد الثالث. يسمى كانط ملكة إدراج الجزئى تحت العام (الكلى) ملكة الحكم. ولذلك، فإن النقد الذى ينظر فيه إلى أى مدى يمكن أن تخضع الموضوعات التى يعرفها الفهم وفق مبادىء قبلية للقيم التى تدركها الذات العاقلة، يطلق عليه «نقد ملكة الحكم».

ولقد أظهر كانط من قبل، فى نقد العقل العملى، أن شعوراً واحداً له طابع قبلى، وهو احترام القانون الأخلاقى. والمشاعر الأخرى التى تبقى للنقد الثالث لكى يفحصها هى بالتالى مشاعر ذات طابع استاطيقى - وهى مشاعر الجميل والجليل، ومشاعر ذات طابع غائى - تفترض أن هناك غائية فى الطبيعة. وبناء على ذلك يقسم كانط النقد الثالث إلى جزأين هما : نقد الحكم الاستاطيقى (الجمالى) ، ونقد الحكم الغائى.

يفحص نقد الحكم الاستاطيقى مشاعر الجميل والجليل. يجد كانط فى الجمال Beauty عنصراً قبلياً ذا طبيعة غير عادية. فلو أن شخصاً قال «هذا الشىء يروقنى»، فإنه يقرر فقط حباً شخصياً. لكن إذا قال «هذا الشىء جميل»، فإنه يعنى أنه ينبغى على الآخرين جميعاً أن يتفقوا معه. ومع إنه من المستحيل وضع معايير للجمال لا فى الطبيعة ولا فى الفن، حيث لا وجود للمفهوم أو التصور Concept الذى كنا نلجأ إليه فى حالة الأمر المطلق. فالاستعانة هنا إنما تكون بشعور محض يدعى الكلية. هذا الشعور هو متعة محايدة تماماً disinterested؛ فلا هى موضوع لاهتمامات أنانية شخصية، ولا لقانون أخلاقى. فعندما أشعر بأن شيئاً ما جميل، فإننى لا أسأل نفسى عن المصلحة (الفائدة) التى يمكن أن أجنيها منه، أو عن الواجب الذى أدين به لأى واحد بسببه؛ أى أننى أنسى نفسى تماماً فى الموضوع. إن الشعور بالجمال تثيره موضوعات فى الوعى بما تربطه الحساسية والفهم فى الحال: إن الطبيعة والفن تستمتعان لهذا السبب. وتقدم الزهور، وأغانى الطيور، والمنظر الطبيعى، والشعر، والموسيقى، والتصوير، أمثلة لذلك. وكانط رومانسى إلى حد أنه يعتقد أن ما ندركه بوصفه جمالاً لا يمكن أن نصفه مقدماً عن طريق قواعد صورية. إذ أن القواعد لايمكن إرساؤها إلا بالنسبة للفنان الذى يصنع شيئاً لكى يكون مفيداً لغرض محدد. وبالتالى، فإن الموضوع الجميل يُظهر «غائية بلا غرض» مفارقة - أعنى شعوراً بالانسجام (أو غائية) داخل عملياتنا الذهنية التى لاتكون لها غاية أبعد وراء المتعة الجمالية ذاتها. إن موضوعات الجمال الطبيعى لا تمتلك تدبيراً واعياً نعيه. إن العبقرى فنان يعمل

مثل الطبيعة، ينتج موضوعات الجمال، ليس وفقاً لمجموعة قواعد يمكن أن يضعها للآخرين لكى يتبعوها، بل بوصفها تعبيراً عن مشاعره هو الخاصة التى يستطيع أن يوصلها للناس عن طريق فنه.

إن الموضوع، فى تجارب الجميل، كما قلنا من قبل، ينسجم مع قوانا الخاصة بالحساسية والفهم، ويقدم لهذا السبب لذة. أما فى حالات الجليل sublime، فإن التجربة تكون مختلفة. فهنا يتم إدراك موضوع لا يستطيع فهمنا أن يدخله بإحكام داخل المقولات، ولذلك يثير الموضوع بداخلنا شعوراً بالدهشة والرهبة. ويشعر المرء فى الجليل «رياضياً» بذاته فى حضرة ما هو عظيم، وهائل، ولايمكن قياسه بسهولة. من أمثلة هذه التجربة، فيما يرى كانط، ما يشعر به زائر يدخل لأول مرة كاتدرائية القديس بطرس الهائلة فى روما، ومن أمثلتها أيضاً عندما يرى أهرامات مصر على بعد صحيح، بحيث تحدث الأثر الرياضى. (ومن يزر نيويورك يتكون لديه الشعور الذى يصفه كانط عندما ينظر إلى المبانى الشاهقة من الشوارع فى تجاورها المباشر). وفى مثل هذه الحالات فإن المشاهد تغمره عظمة البناء الذى يوجد أمامه. ومع ذلك، فإن هذا الشعور يشبه الشعور الجميل فى أنه «غائية بدون غاية» منزهة. ونحن ندرك فى تجارب الجليل ديناميا فى الطبيعة قوة عظيمة ليس لها سيطرة علينا، ولذلك تثير رهبة بدون أن ترعبنا. ويستشهد كانط بأمثلة هى: العاصفة الرعدية، والانفجار البركانى، والشلال القوى، والعاصفة فى المحيط، بشرط أن تُشاهد من موضع أمان. وتفترض تجارب الجليل رياضياً أن عقلنا النظرى أعظم من مقولات الفهم، بينما تلمح تجارب الجليل دينامياً بأن قيمتنا الأخلاقية تفوق طبيعتنا الفيزيائية. وفى كلتا الحالتين، تشعر ذواتنا بأنها أعظم من عالم التجربة الذى يصنعه فهمنا. وربما يكون توضيح كانط الأعظم براعة للجليل عبارته الشهيرة التى جاءت فى نهاية كتابه «نقد العقل العملى»، حيث يتعجب قائلاً «شيئان يملآن النفس بإعجاب متزايد ورهبة إذا تأملناهما كثيراً وباستمرار : السماء المرصعة بالنجوم من فوقى، والقانون الأخلاقى داخل نفسى» (٦). فتأمل السماء من الموضع الذى أشغله فى المكان يؤدى إلى النظر فى عوالم فوق عوالم، وأنساق فوق أنساق، لاتعد ولاتحصى؛ ومع ذلك فإننى أشعر بأن ذهنى الخاص أعظم من الكون الذى صنعه عن طريق صوره الإدراكية الخاصة بالمكان والزمان، ومقولات فهمه. وبالمثل فإن القانون الأخلاقى بمسلمته الخاصة بالخلود ـ هو تقدم لا ينتهى يسير قدماً نحو اللامتناهى ـ مما يوحى بأننى أسمى من العالم الآلى.

ويعرض نقد الحكم الغائى لقصور وجهة النظر الآلية عن الطبيعة عندما بذلت المحاولة لتطبيقها على الكائنات العضوية الحية. ولأن هذا التفسير للحياة ضرورى وله أهميته بالنسبة لأغراض علمية، فإنه لايمكن على الإطلاق أن يفسر وظائف وأعضاء حتى ولا ورقة عشب، تفسيراً كافياً ! إن كل جزء فى أى موجود حى يحدد الموجود بأسره، والموجود ككل يحدده كل جزء، فهناك غائية متبادلة لا يمكن أن نفسرها على الإطلاق تفسيراً آلياً، ليس بسبب الثغرات التى يفسرها البحث فى المستقبل، ولكن بسبب الخصائص الفريدة للحياة. أليس من الممكن أن يكون العالم بأسره أشبه بالكائن الحى أكثر منه بالآلة، وهى النتيجة التى وصل إليها هيوم من قبل ؟ يعتقد كانط أن ذلك أمر ممكن. فقد تكون هناك غائية محايثة فى الطبيعة ككل. إن الكائن الحى تحدده أغراضه الداخلية الخاصة، لأنه ليس آلة صنعها صانع لأغراض خارجة عنها. إن الكائن الحى غائى من داخله. فهل يصدق ذلك أيضاً على الطبيعة ككل؟ هل العالم بأسره يكون تجلياً خارجياً لروح داخلية ؟

وكان كانط، على خلاف أتباعه المثاليين، حريصاً للغاية، فلم يقل أن نقد الشعور يمكن أن يبرهن على صدق تلك الاحتمالات المفترضة. إن جمال الطبيعة وجلالها، وغائية الكائنات الحية، تفترض، بحق، أن العالم قد يكون نتاج فنان لا متناه، نتاج عبقرى أنتجه كما ينتج الفنانون من البشر إبداعاتهم. إننا قد نأمل فى أن يكون ذلك صحيحاً، لكننا لا نعرف. ولذلك، فإن النقد الثالث يقدم تدعيماً إضافياً لمسلمات النقد الثانى، ويوسع مجال قيم تُعرف عن طريق إضافة قيم ذات طابع جمالى. غير أن كانط حافظ كثيراً حتى النهاية على حذر عصر التنوير؛ فلم يزعم أن المسلمات الأخلاقية والمماثلات الجمالية هى معرفة يمكن البرهنة عليها.

References

Translations :

The Critique of Pure Reason; translations by Norman Kemp Smith and max Müller.

The Critique of Practical Reason and other ethical writings including The Fundamental Principles of morals translated by T. K. Abbott in a book entitled Kant's theory of Ethics.

The Kritik of Judgment, translated by J. E. Bernard. Prolegomena to Any Future Metaphysic, edited by Pual Carus. Selections, translated by John Watson.

Short Expositions :

(More popular than the above chapter)

will Durant, Story of Philosophy.

A. K. Rogers, A Student's History of Philosophy.

(More advanced than the foregoing chapter)

H. Höffding, History of Modern Philosophy.

W. Windelband, History of Philosophy.

Commentaries for the Beginner:

F. Paulsen, Immanuel Kant (translated by Creighton and Le Fèvre).

Mahaffy and Bernard, Kant's Critique of Pure Reason Explained and Defended.

More Advanced Commentaries :

H. J. Paton, Kant's Metaphysic of Experience.

Norman Kemp Smith, A Commentary to Kant's critique of Pure Reason.

Edward Caird, The Critical Philosophy of Kant.

C.B. Granett, Jr., The Kantian Philosophy of Space.

الفصل الثالث عشر

فشته والحركة الرومانسية

١ ـ حياة فشته وشخصيته

عندما كان يوهان جوتليب فشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) J.G. Fichte، الأبن الأكبر لنساج متواضع للصوف فى إحدى قرى مقاطعة «سكسونيا»، فى سن التاسعة من عمره، وصل أحد النبلاء إلى الكنيسة صباح يوم الأحد متأخراً للغاية حتى إنه لم يسمع الموعظة. وعندما أعرب عن خيبة أمله، قيل له أن هناك طفلاً صغيراً يمكنه أن يخبره بجوهر الموعظة بدقة تامة. وأعجب الرجل بالأداء حتى إنه تكفل فى الحال بنفقات تعليم فشته حتى وفاته بعد سنوات قليلة. وبعد ذلك جاهد بقدر ما يستطيع، شاقاً طريقه إلى الجامعة، مستعيناً فى ذلك بمساعدة قليلة تمكن والداه أن يقدماها له، وربما أيضاً بمساعدة المنح الدراسية. وتوقف أحياناً لكى يحصل على المال عن طريق العمل كمدرس خصوصى، وبينما كان يدرس لأسرة فى «زيوريخ»، تعرف على «يوهانا ران»، التى جعلته متألقاً وبارعاً، وتفرغت له كزوجة بعد أن سمحت لهما مواردهما المالية المشتركة بأن يتزوجا. واستمر فشته فى الوقت نفسه فى التنقل من مكان إلى آخر كلما وجد وظيفة كمعلم خصوصى.

تأثر فشته فى ذلك الوقت فى تفكيره الفلسفى باسبينوزا، الذى كان مقروءاً جداً فى ألمانيا، حتى لفت تلميذ انتباهه إلى كتب كانط النقدية التى كان يريد أن يتعلمها. وتحول فشته فى الحال بحماس إلى كانط، وكتب إلى زوجته «يوهانا» أنه يتوقع أن يكرس سنوات عديدة لدراسة هذه الفلسفة المدهشة التى تلقى ضوءاً على جميع المشكلات التى كانت تقلقه. وعندما رجع من «وارسو»، حيث فشل فى العثور على عمل مريح كمعلم خصوصى، عرج إلى كونجسبرج لكى يزور كانط، الذى استقبل الشاب الصغير، الذى كان لا يزال فجاً وليس له وقع حسن فى النفس، بفتور. وقد اعترض فشته على هذه الجفوة من جانب كانط، وصمم على أن يقنعه بمزاياه. ومكث فى كونجسبرج وكتب فى أسابيع قليلة رسالة طبق فيها الفلسفة النقدية على بعض موضوعات فى الدين لم يعالجها كانط نفسه بعد. وقد أعجبت هذه الرسالة كانط، الذى رتب أمر نشرها. ونتيجة لخطأ،

أغفل الشخص الذى قام بطباعتها اسم فشته من عنوان الكتاب، وظهرت الرسالة غُفلاً. وأدى أسلوب الرسالة وما فيها من فكر بالمراجعين إلى افتراض أنها من تأليف كانط نفسه، فأعلنوا ذلك للناس، وأعطوها أهمية كبيرة وتزكية عالية. وأعلن كانط دون توان اسم المؤلف الحقيقى، وأصبح فشته فجأة فيلسوفاً شهيراً. وتزوج «يوهانا».

واستدعى فى العام التالى (أى فى عام ١٧٩٤) لشغل وظيفة الأستاذية فى جامعة «يينا». وكان يعيش هناك، وفى مدينة «فيمار» الصغيرة المجاورة كثير من الباحثين العظام ورجالات الأدب فى ذلك الوقت، بما فيهم «جوته» و«شيلر». وقد رحبوا بفشته ترحيباً كبيراً، ونظروا إليه على أنه المفسر الأكثر براعة لفلسفة كانط. ومضى فى محاضراته وكتبه يفسر كانط بحرية تامة، مصححاً الفلسفة النقدية أينما اعتقد أنه يستطيع أن يحسنها، زاعماً أنه يقوم ببيان أكثر اتساقاً مما كان يقصد كانط بالفعل. ولم يحب كانط الذى أصبح كبيراً فى السن هذه التصميمات. غير أن فشته كان مفكراً عميقاً وخطيباً طبيعياً، مملوءاً بنشاط الشباب وحماسهم، وأصبح الشعور عاماً بأن كانط مضى زمانه، وأن فشته هو الفيلسوف المرتقب.

ومع ذلك، لم يظل فشته طويلاً محل إعجاب الناس من الناحية الشخصية فى «يينا»، فقد كان متهوراً فى سلوكه. كانت تنقصه الحنكة، فهو مثلاً لم تكن لديه ساعات فراغ طوال أيام الأسبوع ليلقى فيها سلسلة من المحاضرات العامة فى الأخلاق التى كان يواظب عليها كل أولئك الذين يرغبون فى الاستماع إليها، فقد كان يقوم بإلقائها صباح الأحد فى وقت، مع إنه لا يتعارض بالفعل مع صلوات الكنيسة، أعطى انطباعاً سيئاً بأنه يقدم دروسه الخاصة كبديل للمواظبة على العبادة الدينية. ومرة ثانية، ناظراً إلى العدالة أكثر من الحصافة، هاجم بشدة وعنف جمعيات الطلاب بسبب سوء سلوك كانوا، بدون شك، مذنبين فيه. ولذلك أثار سخطهم حتى إنهم حطموا نواقد منزله، وصاحوا فى وجه زوجته باستهزاء كلما ظهرت فى الشوارع، وأجبروه هو وأسرته على أن يقيموا لفترة من الزمن بعيداً عن المدينة. وأخيراً ، نشر مع آخرين فى مجلة كان هو محررها مقالات فى موضوعات دينية كانت مثيرة فى لهجتها إلى حد ما، فأدت إلى اتهامه بالإلحاد. واحتدم فشته غيظاً نتيجة لسوء فهمه، وكتب هجوماً عنيفاً ضد هذا الاتهام حتى إن المجلس الأعلى فى دوقية «فيمار» بدأ يتساءل عما إذا كان من الضرورى لومه، على الرغم من أنه لم تكن لديهم رغبة للتدخل فى حرية الكلية فى أن تعبر عن آرائها بطريقة كريمة. وقد

أدى إمكان لوم فشته إلى زيادة احتدام غضبه حتى إنه كتب خطاباً إلى المستشار الخاص للدوق مهدداً بالاستقالة إذا أوقع عليه اللوم، وأخبره بأن هناك أساتذة كثيرين آخرين سوف يستقيلون أيضاً. وفى هذه اللحظة لم تستطع الحكومة أن تصبر أكثر من ذلك، وقامت بالتصويت على إلقاء اللوم عليه فى عام ١٧٩٩، وفسرت خطاب فشته بأنه استقالة، وقامت بطرده من الجامعة. وعندما وقّع كثير من الطلاب على التماس لمصلحته، وتعاطفت معه معظم الكلية إلى حد ما، وجدت الحكومة أنه ليس مفيداً من الناحية العملية إعادة أستاذ إلى منصبه أظهرت إقامته فى «يينا» لمدة الخمس سنوات الماضية أنه مثير لقلق مستحكم. ولم يستقل أحد من الأساتذة الآخرين فى ذلك الوقت، على الرغم من أن كثيرين قبلوا فيما بعد دعوات إلى جامعات أخرى عندما سنحت لهم الفرصة أن يفعلوا ذلك. وسرعان ما هدأت العاصفة فى «يينا»، غير أن فشته كان مضطراً إلى الرحيل.

ذهب فشته إلى برلين، حيث رحب به قادة الحركة الرومانسية الجديدة عند وصوله، مثل الأخوان «فردريك»، وأوجيست فلهلم شيلجل»، و«شلنج»، و«شليرماخر». وألقى سلسلة محاضرات متنوعة جذبت انتباهاً ملحوظاً، وأضيفت إلى شهرته غير أنه لم ينجح فى الحصول على كرسى دائم فى الجامعة إلى أن تم افتتاح جامعة برلين عام ١٨١٠ .

ولقد كان لتجربة فشته فى «يينا» أثر مفيد عليه بطرق كثيرة. فقد أدت به إلى أن يؤكد أكثر على الجوانب البنائية فى فلسفته، وبصفة خاصة فى تطبيقها على الدين، ونجح فى أن يجعل مواقفه أكثر قبولاً بدون أن يعدّلها. وهذا أمر واضح فى كتابه «رسالة الإنسان» الذى نُشر تقريباً فى نهاية عام ١٧٩٩، والذى يعد التعبير الشعبى والمقروء والأكثر براعة عن وجهة نظره الفلسفية. ومن الأعمال الأخرى التى قام بها فى الفترة التى كان فيها ببرلين ولا تزال تُقرأ هى: طبيعة الباحث، والطريق إلى الحياة السعيدة، وخصائص العصر الحاضر، على الرغم من أن تفسيراً رائعاً للتاريخ، يحتوى على بعض الاقتراحات المضيئة. وقد أثار كتابه «خطابات إلى الأمة الألمانية، انتباها فى ذلك الوقت، وهى الخطابات التى وجهها بشجاعة إلى الأمة فى شتاء ١٨٠٧ ـ ١٨٠٨، عندما احتلت الجيوش الفرنسية برلين وقد ساعدت تلك الخطابات الوطنية كثيراً على إحياء الروح الوطنية وبالتالى فى جعل الثورة الشعبية ممكنة وهى التى عرفت باسم «حرب التحرير» وهى التى أدت إلى طرد الفرنسيين من ألمانيا فى عام ١٨١٤ بعد تقهقر نابليون من موسكو. وأثناء تلك الحرب، زارت زوجة فشته المستشفيات بناء على توجيهه، وساعدت فى العناية بالجنود الجرحى.

وأصيبت بحمى شديدة، شُفيت منها ببطىء، غير أن فشته أخذ منها الحمى ومات.

لقد كان فشتـه إنساناً مخلصاً بعمق، احترم الواجب الكانطى، وكـان يفعل باستمرار من دوافع مخلصـة، وكان يقف مـوقفاً لا يلين مما يعـتقد أنه صـحيح. وعندمـا كان فى «يينا»، كان شاباً متهوراً فى الثلاثينات من عمره، لا يفكر فى الظروف بعناية قبل أن يتخذ قراراً ما، وكان ذا طبع سـيىء ثم يتعلم بعد أن يضبطه ويتحكم فيه. ولأنه كـان يعتقد أن كل إنسان له رسالة إلهية يجب عليه أن يؤديها فى العالم، فإنه كان يجاهر بقناعاته العقلية الخاصة كما لو كانت صوت الله. وكان أولئك الذين لا يقتنعون بسهولة يعتقدون أنه إنسان أنانى ومتغرطس. وبعد أن ذهب إلى برلين لان طبعه إلى حـد ما، وأصبح محبوباً بصورة أكبر. وتبـين كتبه التى نشرها فيـما بعد روحاً أخلاقـية عالية، ومتدينة بعـمق. وساعدت براعته البلاغية وصـدق عزيمته على إشعال الوطنية القومية، والرغبة الشـعبية فى علاقات دولية حـسنة أيضاً، والأمل فى فـرص ثقافيـة واقتصـادية أفضل لجمـيع الناس. ولا أحد يستطيع أن يقرأ فشته اليوم دون أن يشعر بهياج عواطفه بقوة، إما باستحسان أو استهجان. ولا يستطيع حتى أولئك الذين أثارتهم سماته الأنانيـة، من وجهة نظرهم، أن لا يحترمون أمانته الواضحة ونواياه الطيبة.

٢ ـ علم المعرفة

كان معظم الفلاسفة الألمان فى العقد الأخير من القرن الثامن عشر تلاميذ فلسفة اسبينوزا، واستحـسنوا جانبها الأكـثر روحية، بينـما لم يقتنعوا بحـتميتـها الصارمة. وقـرأوا أعمال «روسو» وأحبوا حماسه للحرية، غير أنهم أدركوا، نظراً لشطط الثورة الفرنسية، أن الحرية لابد أن توجه عن طـريق الواجب والعقل (الذكاء). ورحـبوا بفلسـفة كانـط الجديدة التى قدمت ذلك التوجيه، وأكدت، بالإضافـة إلى ذلك، سمو الحرية العقلية على النظام الآلى للطبيعة الفيزيائية. لكن كانط كان يتـقدم فى العمر، ولم يعد قادراً على أن يكتب بحماس وبراعة الشباب. وكان فشته مـؤهلاً لأن يقوم بذلك بصورة تستحق الإعجاب، وأن يجعل للفلسفة النقـدية استهواء من جانب عامة الناس، وبصـفة خاصة فى جوانبهـا الأخلاقية، والاجتماعية، والدينية.

وفضلاً عن ذلك، كان هناك كـثيرون على استعداد لأن يتفقوا مع فـشته على أن ثمة صعوبات وتناقضات فى فلسفة كانط التى تحتاج إلى تصحيح. فقد ترك كانط ثنائيات حادة

بين الحساسية والفهم، وبين الإرادة من حيث إنها عقل عملى وبوصفها معرفة علمية. ويدا كانط غير مبرر فى فرضه التعسفى الخاص بالأشياء فى ذاتها الموجودة خارج التجربة، والتى لا يمكن أن نقول عنها شيئاً بصورة إيجابية. لماذا نفترض هذه الأشياء فى ذاتها التى لا نستطيع أن نعرفها؟ لماذا لا نعتقد، بالأحرى، بأن كل الحقيقة تنشأ داخل التجربة من حيث إنها نتاج روح كلية، إن لم تكن نتاج عقولنا المتناهية؟ وفى هذه الحالة ستغلب تماماً على الميول الشكية عند كانط، وستكون كل الحقيقة روحية فى الطبيعة، وتنسجم مع طموحات الإنسان القصوى.

وبعد أن نظر فشته إلى تلك المشكلات بطريقة فنية، اعتقد أن صور الإدراك، ومقولات الفهم، والأمر المطلق، ومسلمات العقل العملى لابد أن ترتبط بطريقة منطقية يمكن تحديدها. لقد أثبت كانط أن مبادىء معينة قبلية تُفترض فى كل علم وفى الحياة الأخلاقية. ويرغب فشته فى أن يتعقب علاقة منطقية بين تلك المبادىء القبلية وأن يبين اشتقاقها المشترك والاعتماد المتبادل فيما بينها. لقد كان تعليم فشته المبكر لاهوتياً، وأصبح على استعداد فيما بعد لأن يعتقد مع كانط بأن ما يمكن معرفته فى مجال الدين مستمد من الأخلاق. أما الآن فهو يذهب أبعد مما ذهب إليه كانط، فيجعل الله يتوحد مع نظام الكون الأخلاقى، ويجعل الله محدوداً بذلك إلى حد كبير. ولم يدرك فشته، الذى كان أقل ألفة بالعلوم الطبيعية من كانط، الصعوبات التى تقف فى طريق محاولة اشتقاق الطبيعة كلها من القانون الأخلاقى وتجلياته. ولذلك لم يتردد فى أن يفترض علماً جديداً أسماه «علم العلوم» أو «علم المعرفة» Wissenscha Ftslehre، متضمناً المبادىء القبلية المفترضة فى كل علم وفى كل معرفتنا بذواتنا وبالطبيعة. إنه يعتقد أن كل معرفة كلية من أى نوع يمكن أن تستمد منطقياً من مبادىء هذا العلم الجديد، على الرغم من أنه يُسلِّم بأن أحداثاً جزئية معينة لا يمكن أن يستنبطها العقل، بل لابد من ملاحظتها كما تحدث بالفعل. ولذلك، فإن فشته فيلسوف عقلى أكثر دقة من كانط، غير أن نزعته العقلية تختلف من حيث إنها ثمرة الفلسفة الكانطية عن المذاهب العقلية المبكرة التى سبقت كانط بصورة واضحة، وذات طابع جديد فى مسارها.

ومن المستحيل أن نلخص هنا كل تفاصيل علم فشته الجديد (علم المعرفة Wissenscha Ftslehre)، لكنا نستطيع أن نقدم فكرة ما عن منهجه وروحه. إن فشته يرجو منك أن تفحص ذاتك بدقة وعناية، وسوف تجد بداخل وعيك مضامين يبدو لك أنها

تعتمد اعتماداً كاملاً على خيالك وإرادتك - وأنت حرفى أن تنتبه وتحافظ عليها فى ذهنك أو تطردها كما تشاء. كما أنك سوف تكتشف، من ناحية أخرى، مضامين أخرى فى وعيك تبدو لك بوصفها موضوعات خارجية، مستقلة تماماً عن إرادتك، ولديك شعور بضرورتها. فما الذى يكون، عندئذ، أكثر أصالة بالفعل - إرادتك أم تلك الموضوعات التى تبدو فى الظاهر خارجية؟ إنك لاتلاحظ على الإطلاق، من حيث إنك عقل متناه، ما يبدو لك موضوعات خارجية، إلا عندما تعى فى الوقت نفسه ذاتك، وأنت لا تعى على الإطلاق ذاتك دون أن تعى أيضاً هذه الموضوعات. إن عقلك لديه القدرة، مع ذلك، على أن يجرد بعضاً من مضامين الوعى ويعزلها عن بقية المضامين، وأن يفكر فيها من حيث إنها توجد بصورة منفصلة. وبالتالى تستطيع أن تتصور موضوعات التجربة المستقلة من الناحية الظاهرية كما لو كانت مستقلة عنك بالفعل، وتستطيع أن تفترض أنها ترجع فى أصلها إلى شيء فى ذاته خارجى. إنك، بالتأكيد، لا تعى على الإطلاق هذا الشيء فى ذاته بصورة مباشرة، لكنك قد تجد أنه من المناسب أن تفترض وجوده وتنظر إليه على أنه العلّة الأبعد والأساس لكل ما تخبره، وتستطيع أن تذهب بعيداً وتفترض أن ذاتك الخاصة ليست سوى ارتباط انطباعات ترجع فى أصلها إلى ذلك الشيء فى ذاته. ويسمى فشته هذا الموقف «بالدجماطيقية»؛ لأنه يتضمن المذهب المادى والحتمى، وينكر الوجود المستقل للذات (أو الأنا)، وحرية الإرادة. ويُسلّم فشته بأن الدجماطيقية موقف يمكن أن يتصوره العقل ويتمسك به بعض الفلاسفة. ومع ذلك، يصر فشته على أن السبب الوحيد لافتراض وجود شيء فى ذاته مجهول ولا يمكن أن نخبره هو أنك إذا بدأت بافتراض الوجود المستقل لموضوعات الإدراك، فإنك لابد أن تستمر وتنسب أساسها إلى شيء خارج تجربتك.

إنك تستطيع، من ناحية أخرى، إذا شئت، أن تنتقل إلى بناء فلسفة مختلفة تماماً وأفضل، كما يزعم فشته. إنك تستطيع أن تجرد الأنا (أو الذات) من المضامين الكلية للوعى وتفترض أنها موجودة من حيث إنها شيء مستقل عن التجربة، أى من حيث إنها أنا - فى ذاتها، وتستطيع أن تستمر فى النظر إلى الأنا - فى ذاتها على أنها المصدر البعيد لكل موضوعات التجربة. ووجهة النظر هذه هى «المذهب المثالى»، الذى يمتلك خاصية نظرية وهى أنه يسلم بشيء وراء التجربة بوصفه الأنا - فى ذاتها، وهو شيء يشبه ما نعرفه بالفعل فى التجربة بدلاً من شيء فى ذاته لا يشبه أى شيء نخبره على الإطلاق (وتلك حجة تذكرنا بباركلى). إن وجهة النظر المثالية تنظر إلى الأنا - فى ذاتها على أنها حرة

وروحية، وتنظر إلى عالم المادة الخارجى الظاهرى على أنه نتاج للأنا - فى ذاتها.

ولا يسلم فشته بأن هاتين الفلسفتين - أعنى الدجماطيقية والمثالية - يمكن أن تدحض بصورة مطلقة كلتاهما الأخرى. ويمكن للعقل أن يتصور كلتيهما. غير أنه ليس من الممكن التوفيق بينهما تماماً. ومن الضرورى أن نختار إحداهما. ولأن العقل لا يستطيع أن يقرر، فإن الاختيار يجب أن يتم وفقاً لميول المرء الخاصة واهتماماته، وهناك أناس لديهم وعى قليل بقيمتهم الأخلاقية الخاصة واستقلالهم، أو أصبحوا فاسدين عن طريق عبوديتهم العقلية، وترفهم العلمى، وغرورهم؛ وهؤلاء الناس لا يمتلكون خلقاً كافياً وتصميماً لكى يصبحوا مثاليين. ومن ناحية أخرى، الناس الذين يعتمدون على أنفسهم، ويرفضون أن يعتقدوا أنهم مخلوقات محضة لظروف خارجية، يصبحون مثاليين. وأى نوع من الفلسفة يختاره شخص ما، يعتمد على ما عساه أن يكون نوع الإنسان. ويلجأ فشته هنا إلى الطابع الأخلاقى واحترام الذات لقرائه لكى يقودهم إلى قبول المثالية.

ويلخص فشته منطقاً مثالياً وفقاً له لا تستمد صور الإدراك الكانطية والمقولات فحسب، بل مضامين التجربة الحسية أيضاً من أنشطة الذات أو الأنا. ويكفى أن نرسم قليلاً من الخطوات الأولية لهذا الاستنباط. يقول فشته أنه من الممكن أن نبدأ بأى قضية واضحة بذاتها، ونختار أبسط قانون من قوانين الفكر وأكثرها أهمية، وهو قانون الهوية، الذى يقول «أ هى أ»، كمثال لذلك. ففى هذا الحكم لا نقرر بالضرورة أن (أ) توجد بالفعل، بل نثبت على الأقل أنه إذا وجدت (أ)، توجد (ب). وذلك ليس بالتأكيد تقريراً أهوج، لأنه لا يمكن لأحد أن يعترض عليه. وعندما نصنع ذلك التقرير، نفترض علاقة ضرورية (س) بين (أ) التى تكون الموضوع، و(أ) التى تكون محمول الحكم. ويصر فشته على أن هذه الـ (س) لابد أن توجد فى الذات؛ أى الذات نفسها التى تقرر (أ) الأولى هى التى تقرر (أ) الثانية. وإذا لم يكن الأمر كذلك، لا نستطيع على الإطلاق أن ندرك الهوية بين الاثنتين. ولذلك، فحتى قولك لعبارة مبتذلة مثل «أ هى أ»، لابد أن يفترض وجود ذات فى هوية مع نفسها؛ وبالتالى فإن القضية «أ هى أ» تتضمن القضية التى تكون أساساً لها وهى «أنا هو أنا»، أعنى أن الأنا التى تقرر الموضوع (أ) تطابق الأنا التى تقرر المحمول (أ). وفضلاً عن ذلك، فإننا نؤكد الوجود فى الحكم الذى يقول «أنا هى أنا»؛ فإذا لم توجد أنا أو ذات واحدة بالفعل، فإنها لا تستطيع أن تفترض حتى كإمكان أن «أ هى أ». ووجود الذات هو فرض مسبق لكل حكم يمكننا أن نفترضه فى العلم أو فى كل حياة يومية. وبالتالى، فإن الذات تتضمن مقولة الواقع reality. وقد ننظر إلى الحجة التى

نقررها فى هذه الفقرة على أنها موضوع Thesis.

ويصوغ فشته، فى مقابل ذلك الموضوع، نقيض الموضوع antithesis، وهو حجة تناقض من الناحية الظاهرية ـ ومن الناحية الظاهرية فقط ـ الموضوع. خذ القضية التى تقول: «لا أ ليست أ». فهذه القضية صادقة بصورة واضحة. ولكى نستطيع أن نفكر فى هذه القضية، نفترض (أ)، التى لا أ ليست أ. وتكون الـ : «لا أ»، بالتالى، شيئاً لا يكون هو «الأنا»؛ أى تكون العالم الخارجى الذى يقابل «الأنا». وتكون مقولة السلب negation المتضمنة هنا.

وعلاوة على ذلك، فإن الـ «أ» والـ «لا أ» تحدد كل منهما الأخرى؛ أى أننا لا نستطيع أن نفكر فى إحداهما بدون الأخرى، ويكون لكل منهما حق الوجود الواقعى مثله مثل الأخرى. ويكون لدينا هنا مقولة التحديد Limitation، التى تكون تأليفاً أو مركباً من مقولتى الواقع والسلب المتعارضتين فى كلٍ Whole واحد يكون لكل منهما مكان فيه. ويكون هذا الكل الواحد، مرة ثانية، داخل تجربة ذات واحدة، هى التى تضع Posit (أى تؤكد) نفسها فى البداية، ثم تضع (أو تؤكد) بعد ذلك «لا ذاتاً» أو عالماً فى مقابلها، ثم تنتقل بعد ذلك إلى ربط الأثنتين فى كل واحد يكون فيه كل منهما (الذات واللاذات والعالم) محددة عن طريق الأخرى. والعملية التى يتم كل ذلك عن طريقها هى واحدة من عمليات النشاط، أى أن الأنا الأكثر اتساعاً، التى تضع فى البداية الأنا الأقل اتساعاً، ثم تضع بعد ذلك عالم اللاأنا الخارجى، ثم تضع بعد ذلك اتحادهما فى كل واحد، هى ذات نشطة، إنها الإرادة Will. «ففى البداية كان الفعل»، وهو تعبير مفضل عند فشته، لأنه يؤمن بأولوية العقل العملى.

ويحاول فشته فى تتابع الموضوعات، ونقيض الموضوعات، والتأليف، الذى ينشأ أو يعارض الموضوعات ونقيض الموضوعات التى يسبقها، أن يبيّن أن قوانين الفكر (أى الهوية، وعدم التناقض، والسبب الكافى) والزمان، والمكان، والجوهر، والعلّية، والمقولات الكانطية الأخرى، ينتجها جميعاً نشاط الأنا. وإذا لم تكن ثمة ذات واحدة موجودة، فإننا لا نستطيع مطلقاً أن نعى وجودنا الخاص المتصل أو تنظيم العالم الخارجى. وتكون الأنا، بالتالى، هى الحقيقة الواقعية فى كل تجربة. لقد اعتقد كانط أن المعرفة تبدأ بالتجربة التى تُقدم فيها كثرة (متعددة) من إحساسات غير منظمة تسببها إثارة أشياء فى ذاتها خارجية غير معروفة للذهن، وتنظمها الحساسية والفهم فى موضوعات العالم كما

يبدو لنا. لكن كانط أقرّ بأننا لا نعرف شيئاً عن طبيعة الأشياء فى ذاتها. ويبرهن فشته على أنه ليس ضرورياً أن نفترض أى أشياء فى ذاتها باستثناء الأنا. إننا نعى ذواتنا فى تجربتنا، إنه يكفى أن نضع أنا أكثر اتساعاً خارج التجربة التى لا تكون مصدر صور أذهاننا التى تنظم الإحساسات فى موضوعات تجربتنا فحسب، بل تكون أيضاً مصدر الإحساسات ذاتها. ولذا فإن فلسفة فشته هى صورة تامة من صور المثالية.

وكما رأينا الآن تواً، يحاول فشته عن طريق استخدام المنطق أن يبيّن أن عمليات التفكير المفترضة فى كل تجربة، تكشف عن أنا واحدة تكون موجودة باستمرار. هذه الأنا لا تكون ببساطة شخصيتى أو شخصيتك المتناهية. لأنك وأنا نعيش فى عالم مشترك نخبره معاً. ولذلك، لابد أن تكون الأنا الأكثر اتساعاً، التى تضعك وتضعنى من حيث إننا فردان منفصلان، وتؤسس فى مقابل إرادتنا عالماً خارجياً نعيه عن طريق إحساساتنا، - لابد أن تكون عقلاً مشتركاً أو إرادة مشتركة - هى ما يطلق عليه كانط اسم «الوعى بوجه عام» أو «وحدة الوعى».

ولقد كان فشته فى كتاباته الأولى متردداً، تقريباً مثل كانط، فيما يخص طبيعة الأنا الأكثر اتساعاً. ولقد كانت حجج كانط على الإيمان بالله قائمة على اعتبارات أخلاقية، ولذلك بدا فشته فى الفترة التى كان فيها فى «يينا» يميل إلى أن يحد الله بأنه «النظام الأخلاقى فى الكون» ويجعله غير شخصى. وبدا الوعى محدداً بظهوره فى أنيات Egos متناهية مثل ذواتنا. ويبدو هذا الرأى لأناس أكثر تديناً ومحافظة أنه لا يسمح بمكان للإله الذى يعبده المسيحيون؛ وكان ذلك بدون شك أحد أسباب اتهام فشته فى يينا بالإلحاد. ولقد نسب فشته فى المقالات الشعبية وفى الخطابات - فى مرحلة برلين - مضموناً أكثر تحديداً للأنا اللامتناهية، وحاول أن يبيّن أن تصوره لله يكفى لأغراض دينية. ولم يوضح، مع ذلك، سواء أكان الله بالنسبة له شخصاً بأى معنى، أم موضوعاً محبباً لعبادة دينية؛ فكثيراً ما يبدو أنه يعنى ضمنياً أن الله لا يعى نفسه إلا فى عقول بشرية عندما تجد تلك العقول عالماً خارجياً يقابلها. وحتى لو كان الأمر كذلك، فإنه يجعل العالم، أصلاً، أخلاقياً وروحياً فى طبيعته، ويؤكد الأصل الإلهى والمصير الخالد للبشرية.

إن الأنا اللامتناهية (أى الله) فى ميتافيزيقا فشته تضع الأفراد المتناهين والعالم الخارجى فى مقابلها. ولا يوجد هذا العالم الخارجى إلا بالنسبة لأغراض أخلاقية - أى لكى تجد الأفراد فيه فرصة لأن تؤدى واجباتها وتعرف رسالاتها. وأنت لا تستطيع أن تنجز

شيئاً إذا لم تكن هناك عقبات تتغلب عليها، أى مواد تعمل عليهـا. ولذلك يقول فشته: «العالم مهمة»، والعالم أيضاً «مادة للواجب تتجلى للحواس». وهناك شيء جليل فى هذا التفكير. فـالعالم الخارجى ينشأ فى عـقولنا لكى نتغلب عليه، نخـضعه لإراداتنا، وندرك ذواتنا فيـه عن طريق تأدية الواجب! . لقـد تذكر المؤلف أنه قـيل له عندما كان طـالباً فى الكلية أن «الاستعـارة الأكثر جرأة فى الأدب الإنجليزى» توجد فى أبيات الشـعر التالية فى قصيدة «وردزوث» عن الواجب:

«إنك تحافظ على النجوم من الخطأ؛

والسموات الأكثر قدماً تكون، بواسطتك، نشطة وقوية»

إن توحيد الواجب كمـا نشعر به فى ضمائرنا مع قانون الجـاذبية الذى يحفظ النجوم فى مداراتها، لا يبدو شيـئاً مجازياً بالنسبة لفشته؛ ولو أنه التـفت إلى هذه القصيدة، فربما نظر إليها على أنها تقـرير صحيح عن حقيقة حرفيـة. إن النجوم لم توجد إلا لكى تخدم من حيث إنـها مادة نـستخـدمها نـحن وأفراد متناهـون آخرون فى تأدية واجبـاتنا وإدراك رسالاتنا.

٣ ـ المثالية الأخلاقية ومضامينها

إحدى طرق وصف الاختلاف بين كانط وفشـته هو أن نتذكر أن أولوية الأخلاق عند كانط مسألة مسلّمات؛ إذ يجب علينا أن نفعل كما لو كانت القاعدة التى نسلك وفقاً لها قانوناً للطبيعة، وأن نسلك كما لو كانت إرادتنا حرة، وأن نـسلك كما لوك كنا خالدين، وأن نـسلـك كمـا لو كان هناك إله. أما فى تفكيـر فشته، فإن عبارة «كـما لو» تختفى. فالقانون الأخلاقى هو قانون الطبيعة؛ لأن العالم الفزيائى الخارجى بأسره هو مادة الواجب التى تتجلى لحواسنا. وإراداتنا هى حرة. ونفوسنا هى خالدة. والله يوجد من حيث إنه النظام الأخلاقى للكون. لقـد حل تأكيد فـشته محل التـسليم الكانطى. إن موقف فشـته خاصية للفترة المثالية. فهو وآخرون يتحـدثون بثقة تامة؛ فالعقل يستطيع أن يكشف الحقيقة النهائية. ولأنه تم رفض الشيء فى ذاته، فلا يبقى حد لتقـييد مجال التأمل الفلسفى، ولا اختبار لصحة النتائج الضرورية غير الاتـساق العقلى والشمول.

ولقد أقام فشته «نظرية الحقوق» على حرية الأفراد فى علاقاتهم الخارجية بعضهم مع بعض. فالفرد لا يسـتطيع أن يدرك حريته إلا فى عالم من أشياء مـادية وعالم الأشخاص

الآخرين؛ فبدون هذين العالمين لا يستطيع أن يعرف أنه حر، ولا يستطيع أن يحقق أى شىء. ولذلك، وضعت الأنا اللامتناهية كل أنا متناهية فى علاقة بأنيات أخرى وبالعالم الفيزيائى. وينجم عن ذلك أن كل فرد لابد أن يعرف الحقوق المتساوية للآخرين، كأن يعرف، مثلاً، حقوق الحرية الجسدية والملكية. ونتيجة لذلك يتعهد الأفراد الأحرار بأن يعرفوا حقوقهم المتبادلة، يسنون قوانين إيجابية تعبر عن إرادتهم المشتركة، ويكونون سلطة تنفيذية لكى تنفذها. ويقترح فشته فى نظريته عن الدولة المغلقة ضمان «حق العمل» للأفراد عن طريق تنظيم حكومى للعمليات الاقتصادية بطريقة تسبق فى بعض النواحى النظريات الاشتراكية، غير أنها تحاول أن تحافظ على المبادرة الفردية. لقد كان يريد أن تكون «الدولة المغلقة مكتفية بذاتها اقتصادياً وبطرق أخرى، حتى تستطيع أن تضمن بصورة أفضل حرية أعضائها الأفراد فلا يقلقها ما يحدث فى الأمم الأخرى. وهو بذلك يتنبأ بالمذاهب المعاصرة فى نظام الحكم المطلق.

وتعالج الأخلاق عند فشته، فى مقابل العلاقات الخارجية بين الأفراد التى تهتم بها نظرية الحقوق ـ الصراع الداخلى الذى ينشأ داخل كل شخص بين دافعه الطبيعى للمحافظة على الذات واللذة، والدافع العقلى لتحقيق الحرية عن طريق مطابقة القانون الأخلاقى. ولابد أن يتم التوفيق بين الدافعين بطريقة تجعل السيادة للحرية العقلية، ويؤدى الفرد واجبه ويؤدى رسالته.

ولا يمكن أن يتحقق ذلك تماماً الآن، ولذلك يكون الفرد خالداً حتى يحقق واجبه اللامتناهى. ويتأمل فشته بمتعة توقع تقدم لا ينتهى فى تأدية الواجب، الذى يجىء مؤكداً للإنسان أنه يفوق الطبيعة، التى لا توجد إلا لكى تجعل ذلك أمراً ممكناً.

ولقد أتى كل فرد إلى العالم مزوداً برسالة فريدة لا يمكن أن يؤديها سواه. ويجب أن يشعر بمسئوليته واحترامه لقيمته الأخلاقية وكرامته. ويصدق ذلك على الباحث بصفة خاصة، أعنى الإنسان الذى تحتاج مهنته إلى اطلاع وسعة فى المعرفة، ولذلك كرس فشته مجموعة من المحاضرات «لرسالة الباحث»، التى نقحها بعد ذلك تحت عنوان «طبيعة الباحث». ومعظم الأفراد كسالى، غير متبهين إلى مسئولياتهم الكاملة وفرصهم. ومع ذلك، يظهر من حين لآخر إنسان يغلب عليه الوعى برسالته، وتكون لديه قوى القيادة ويستطيع أن يثير أقرانه ويحثهم على أن يبذلوا أقصى جهدهم، وهؤلاء الرجال هم الأبطال (وربما يكون من مصادرة هنا وجهة نظر كارليل عن الإنسان العظيم فى التاريخ التى عرضها فى كتابه «الأبطال وعبادة البطل».

وفضلاً عن ذلك، لكل أمة رسالتها فى التاريخ، ولها إسهاماتها المتميزة فى تقدم البشرية. ويصدق ذلك على الألمان فى معظم الأحوال، كما يبرهن فشته فى «خطابات إلى الأمة الألمانية». ولما كان الرومان لم يستطيعوا هزيمة «التوتونيين» Teutons الألمان القدماء، فقد حافظوا على استقلالهم، وورثوا حضارة عظيمة لخلفائهم، فإذا لم يحافظوا عليها، ويطوروا مثلهم الخاصة بالحرية، سوف يُعاق تقدم الجنس البشرى بأسره فى المستقبل. لقد قدمت ألمانيا إلى العالم «الوثر»، والحرية الدينية، وكانط وفلسفته التى بعثت الروح فى النفوس، ويستالوزى Pestalozzi وخططه فى إصلاح التعليم. والأمة التى قدمت رجالاً كهؤلاء تستطيع أن تقدم الكثير للبشرية. وفى الوقت الذى قدم فيه فشته تلك الخطابات، فى شتاء عام ١٨٠٧ ـ ١٨٠٨ ـ لم يستطع أن يتنبأ بأمل فى سرعة التحرر من نابليون، لكنه حث الأمة على أن تحافظ على احترامها الذاتى الداخلى، وتعد الأطفال لأزمنة أفضل عن طريق إصلاح دقيق للتعليم الوطنى. وبينما كان يشير إلى أن الألمان هم أعظم شعب، وأن البشرية لا يمكن أن تتقدم إلا بمساعدتهم، فمن المحتمل أنه كان يأمل فى أن يحقق الألمان وعياً بوحدة وطنية ويتقلدون وضع القيادة الأخلاقية والحضارية. ولم يعر اهتماماً بالغزو الأجنبى، والهيمنة العالمية، أو ملامح أخرى اتهمت بها الأمبريالية الألمانية فيما بعد عام ١٨٧٠ . ولم يقم أى فيلسوف على الإطلاق بمناشدة وطنية ترتكز على خطة أخلاقية عليا. وفى التاريخ الألمانى اللاحق، أظهر ثوريو عام ١٨٤٨ ومؤسسو الجمهورية التى لم تدم إلا قليلاً بعد الحرب العالمية وفق دستور فيمار كثيراً من روح فلسفة فشته بصورة تفوق إظهارهم لروح فلسفة بسمارك أو هتلر(١).

إن المصير البعيد للإنسان، الذى يمتد فى الأزل، وراء كل الأشياء الدنيوية مثل الحقوق الخاصة، والأخلاق، والسياسة، ورسالة الأفراد، ورسالة الأمم، يعنى الاتحاد بالله فى حب كامل. ويمكن للإنسان الخيّر أن يبلغ الوعى بهذا الاتحاد فى هذه الحياة. وهذا ما يؤكده فشته فيما بعد، فى عبارة ربما كانت أفضل ما قيل فى فلسفة الدين عنده، أعنى «الطريق إلى الحياة السعيدة» ويقدم فى هذه السلسلة من المحاضرات تذكيراً مثالياً بالتصوف الألمانى وبتصور اسبينوزا عن الحب العقلى لله، لكنه يقدّم ذلك بمصطلحات فلسفته الخاصة. ويزعم أن هذا هو التأمل الصحيح لرسالة يسوع كما عرضها فى إنجيل يوحنا.

وقبل أن يموت فشته، كان الانتباه فى ألمانيا قد تحول بالفعل منه إلى «شلنج» وفلاسفة رومانسيين آخرين، وكان هيجل قد بدأ بدوره يحل محلهم. ومع ذلك استمر

تأثير فشته. فكتاباته الشعبية يمكن فهمها بصورة أسهل من كتابات كانط، وشلنج، أو هيجل. وقُرأت هذه الكتابات على نطاق واسع فى بريطانيا العظمى والولايات المتحدة. وكانت مصدر إلهام لكارليل والشعراء الرومانسيين البريطانيين، و«إمرسون» و«المثاليين الترنسندنتاليين» الآخرين فى انجلترا. وهناك فيلسوفان محترفان ذو مكانة مهمة فى بداية القرن العشرين يدينان كثيراً لفشته هما «رودلف أويكن» R. H. Eucken فى يينا، و«هـ. ج. منستربرج» H. Muensterberg فى هارفارد. وقد قبل المثاليون فى ذلك الوقت رفض فشته «للشيء فى ذاته»، وتأكيده للأنا، على الرغم من أن كثيراً منهم يعتقد أن تفسيره للطريقة التى تضع بها «الأنا» ـ «اللاأنا» تفسير ذاتى وتعسفى، وأن تفسير هيجل لتطور المقولات هو تفسير أفضل. ويجد الفلاسفة الواقعيون فى هذا الوقت الراهن، بالتأكيد، أن فشته مخطىء بسبب سوء استخدام أزمة «مركزية الذات» التى تشبه ما اتهموا به باركلى (انظر الفصل التاسع، القسم السادس).

٤ ـ الحركة الرومانسية

كان للحركة الرومانسية فى الأدب الحديث، والفلسفة، مصادر هامة فى فلسفة روسو، واسبينوزا، وكانط، وفشته. فقد ابتعد روسو عن الأعراف الكلاسيكية الجامدة فى التفكير واللغة، وأكد أن الشعور والتجربة الشخصية مرشدان أكثر أهمية للحياة من العقل المجرد. ونبه الشعراء والفنانين إلى جمال المنظر الطبيعى، وعلَّمهم كيف يجدون فيه شيئاً يستجيب لإلهامات القلب البشرى. وعلمت واحدية اسبينوزا ـ التى أكتشفت من جديد بعد قرن من الإهمال ـ أن الطبيعة والبشرية يمتلكان أساسهما المشترك فى الله، وأن الإنسان قد يبلغ سمو الروح والسلام الداخلى والرضا، إذا وحد نفسه بالكون الذى يكون جوهره الله. وأكد كانط فى كتابه «نقد العقل الخالص» أن عالم التجربة الخارجى هو مقياس نتاج أذهاننا الخاصة، أو على الأقل مقياس الوعى بوجه عام، حتى إننا نكون أعظم من العالم الفيزيائى الذى يحيط بنا. ويجد فى كتابه «نقد ملكة الحكم» ، وفى إحساساتنا بالجميل والجليل فى الطبيعة وفى الفن، وفى أدلة الغائية فى الكائنات الحية، افتراض أن العالم قد يكون تجلياً خارجياً لروح أنتجته بطريقة تشبه إلى حد ما الطريقة التى يخلق بها العبقرى أعمال الفن. وأثبت فشته أن «الأنا اللامتناهية» تضع العالم الخارجى لكى نستخدمه فى تحقيق ذواتنا.

ونشأت فى ألمانيا، استجابة لإيحـاءات هؤلاء الفلاسفة الذين ذكرناهم الآن تواً، تلك الإيحاءات المثيـرة إن لم تكن فاتنة، حركة أدبيـة، كان «جوته» و«شيلر» من أكـثـر الأعلام البارزين فيها. وكـان الأكثر نشاطاً فى الحركة الرومانسية من حيث هى كـذلك، مجموعة من كُتاب شباب ـ شعراء، وكُتاب مقالات، وكُتاب روايات، وكُتاب قصص، ونقاد أدبيون ـ وكان من بينهم بصفة خاصة الأخـوان «أوجسيت، وفريدريك شليجل»، «لدفيج تيك»، وفريدريك فـون هاردنبرج (نوفاليس)، وامـرأتان غير عـاديتين هما «كـارولين شليجل»، و«ودوروثيافت». وقد بـذلت الحركة جهداً لكى تبـعث الروح فى مسار الموسيـقى الألمانية الحديثـة من «بيتـهوفن» حتى «فـاجنر». وكان «فردريك شليـرماخـر»، مؤسس اللاهوت البروتسـتانتى الألمانى فـى القرن التاسع عـشر، قـائداً أيضاً فى الحـركة. وكان فـى جملة الشعراء البـريطانيين، الذين كانوا يدينون كثـيراً بإلهامهم لتلك المجـموعة، «وردزورث»، و«سكوت»، و«كولردج»، و«بيرون»، و«شيلى»، و«كيتس».

لقد كان قادة الحركة الرومـانسية فى البداية أصدقاء حميمين لفـشته، لكنهم أصبحوا الآن ساخطين على بعض العناصـر فى فلسفته، إذ يبـدو أن فشته غـالى كثيراً فى التـأكيد على «الأنا»، وقلل من واقـعية الـعالم الخارجى، الذى لـه، مع ذلك، حق الواقعـية من جانبـه. ومن الصعب أن نعـتقد أن كل شىء فى الطبـيعة لا يوجـد إلا لكى يؤدى الناس واجبـهم. فالأخـلاق، بدون شك، لها مكانتـها، لكن الجـمال أكـثر أهميـة. والفنان له حقوقه. وقد اهتم الرومانسيون، على عكس فشته، بكتاب كانط«نقد العقل الخالص» أقل من اهتمامهم بكتابه «نقد ملكة الحكم». ورحبوا بالافتراض القائل بأن العالم نتاج فنان لا يشـبهـهم تمامـاً. ويقدمـون فى إبداعـاتهم فى صور جـمـيلة تعـبيـراً عن بواعث الروح اللامتناهية، وقصائدهم ورواياتهم هى أدوات تعى عن طريقها تلك الروح نفسها! والغرض الحقيقى من الكون هو تطوير الناس ذوى العبقـرية الذين يتجلى فى أعمالهم الجمال المطلق فى صور فنيـة. ويشعر كل أديب شاب طمـوح عن يقين تام أنه عبـقرى. فهو يشـعر بأن الروح اللامتناهية تتدفق بداخله.

إن هذه المرحلة، من وجهة نظر اجـتماعية، استمـرار، فى جانب ما، ورد فعل، فى جانب آخر، للثورة الفرنسية. فقد بدت الثـورة الفرنسية فى البداية أنها تأكيد رائع للحرية الفردية، وحقوق الإنسان. غير أنـها ضلّت عن الصواب. ولم يُستعاد النظام إلا عن طريق ديكتـاتورية نابليون، التى أنهت الـنظام الإقطاعى فى ألمانيا الشـرقيـة، لكن على حـساب

حرمان الأمة من حريتها. وقد أدرك الرومانسيون أنه من المستحيل الانسلاخ تماماً عن الماضى كما حاولت الثورة أن تفعل. ووجدوا أنه من الضرورى تفسير الماضى من جديد بروح جديدة، كأن يقيمّون، مثلاً، جمال نقوش العصر الوسيط والآثار القوطية بمنظور جديد. ولذلك خلع الرومانسيون عواطفهم على حضارة العصور الماضية، وكسوا الماضى بجمال جديد. ومن ثم أصبحت حضارتهم الخاصة غنية وأكثر أصالة(٢). وبمرور الوقت انتهت مغالات الحركة الرومانسية. ومع ذلك، أدى الأهتمام بالماضى الذى أثارته الحركة الرومانسية إلى أبحاث ذات قيمة عن طريق المؤرخين الألمان،وعلماء اللغة، والبيولوجيين، وعلماء آخرين. لكن، لسوء الطالع، انتهى العهد الذهبى للأدب الألمانى، بحلول الروح العلمية محل الحركة الرومانسية.

٥ ـ شلنج

كان فردريك فلهلم جوزيف فون شلنج (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) F. W. J. V. Schlling المفسر الرئيسى للحركة الرومانسية. وكان حلقة وصل بين فشته وهيجل وكان تعليمه المبكر، مثل فشته وهيجل، لاهوتياً أكثر من كونه علمياً،ويظهر فى تفكيره مزايا ومواطن ضعف. أكسبه وده وطيب نفسه سمعة طيبة عامة. كان بارعاً للغاية فى شبابه، إذ بدأ فى نشر أبحاث فلسفية عندما كان فى سن الثامنة عشرة. وأظهر كل جديد ينشره، فى الغالب، خلال حياته الطويلة اختلافاً فى وجهة النظر عن وجهات النظر السابقة، ولم يستطع على الإطلاق أن يطور نسقاً متسقاً يرضيه أو يرضى أصدقاءه. ومع ذلك، تجاوز فشته، وربما ما كان فى استطاعة هيجل بدون عمل شلنج التمهيدى أن يصوغ مذهباً مقنعاً للمثالية.

وظهرت أعمال شلنج المبكرة عندما كان فى «يينا»، حيث درس فى البداية على يد فشته، وأصبح عضواً فى الكلية عام ١٧٩٨ . ولذلك أصر، فى المرحلة الأولى، تحت تأثير فشته، على أن الأساس الأقصى لمعرفتنا لا يمكن أن يكمن إلا فى «الأنا»، وحاول من ثَّم أن يستدل على الطبيعة من ماهية «الأنا». وبدأ، فى الحال، يقابل بين الذهن والمادة، وينظر إلى «الأنا» على أنها أنتجت فى البداية المادة، وأصبحت بعد ذلك واعية بنفسها فى الذهن. ثم نظر إلى الصور المتنوعة للحياة العضوية الأقل من الإنسان على أنها مراحل متتابعة يحدث فيها هذا التطور.

ويعد أن ترك فشتـه يينا فى عام ١٧٩٩ ، بدأ شلنج يصبح أكثر استـقلالاً فى تفكيره، ونستطيع أن نؤرخ لمرحلتـه الثانية من تلك الوجهـة من النظر. وأصبحت الطبـيعة والذهن الآن أكثر تعـارضاً. وثمة جانبـان مختلفان من الفلسـفة. وترتكز المعرفة، بالتـأكيد، على اتفـاق ذات مع موضـوع، أعنى اتحاد الأنا، أو العـقل، مع الطبـيعـة.. ويمكن أن ندرس الطبيعة أولاً، ونبين كيف ينشأ الذهن فيها (فلسفة الطبيعة)، أو أن نأخذ العقل أولاً ونسأل كيف تنتج عنه الموضوعات (الفلسـفة الترنسـندنتالية). ويحاول شلنج فى «فلسـفته الخاصة بالطبيعـة» أن يبين بطريقة قبليـة المراحل المتابعة لتطور صـاعد، دون أن تكون لديه معرفة كافية بالعـلم تجعل تفسيره مقبـولاً كما حاول أن يبين أن الأنواع الأخيـرة والعليا انحدرت بالفـعل من الأنواع الأولى، على نحو مـا أكد «لا مـارك»، وأثبت «دارون» فـيما بـعد. ويحاول فى «فلسـفته الـترنسندنتالية» عن «المثـالية» أن يصور المراحل المختـلفة للتطور بأنه تطور للذهن الملاحظ، ويميزّ، مقلداً فى ذلك كانط، بين فلسـفة نظرية، وفلسفة عملية، وفلسفة للفن. والفن هو أعلى تـلك الفلسفات الثلاث، لأن الأنا تعاين نفسـها فى حدس الفنان، وتصبح الغائية المختـفية بالتالى متجلية للأنا. وهنا يكون شلنج، بالتأكـيد، مفسراً للحركة الـرومانسية. ولم يعد الله عـنده، كماكان عند كانـط وعند فشته مسلّـمة ضرورية لتبرير الإيمان الأخلاقى؛ إذ أصبح الموضوع المعروف للحدس العقلى المباشر للفنان.

وينتـقل شلنج إلى مرحلتـه الثالثـة تقريبـاً فى عام ١٨٠٢، التى يـظهر فـيها تأثـير اسبينـوزا. فالذهن والمادة متحـدان من حيث الأساس. بل حتى مـا نفترض أنه مادة مـيتة ليس سوى عالم نائم قد بعث فيه الهوية المطلقة (أى الله) الحياة. والحقيقة فى مجال المعرفة هى صورة المادة؛ أما فى مجـال الخير فتعطى الصورة للمادة، ويمتـزج الأثنان معاً بصورة مطلقة فى تأليف أعلى فى أعمال الفن الجميلة. وقد حاول شلنج أحياناً أن يستنبط «فلسفة الهوية» هذه عـن طريق منهج رياضى مقلداً فى ذلك اسـبينوزا؛ لكنه حـاول فيمـا بعد أن يستخرج منهـجاً على نحو أكثر مباشرة من الحـدس العقلى الذى أطلق عليه اسم «البناء»، يُنظر بواسطته إلى المطلق على أنه موجود فى الكل، والكل موجود فى المطلق، أى أنه يتم التعبير عن الكل فى كل علاقة وموضوع. ولم يستطع شلنج شأنه شأن اسبينوزا أن يوضح كيـف يمكن أن يرتبط المطلق الذى هو هوية خـالصة بعـالم ملىء بالأشخـاص والأشيـاء المختلفة.

وقد أدت ألوان من الغموض والالتباس فى فلسفة شلنج المتغيرة باستمرار إلى أن يتبرأ منه هيجل، الذى كان تلميذاً له، والذى كفل له وظيفة كزميل فى «يينا». وظل هيجل فى يينا بعد أن غادر شلنج الجامعة إلى جامعة «فورتسبورج» Würzberg فى عام ١٨٠٣ . وأخذ هيجل ملامح متنوعة من وجهة نظر شلنج عن المطلق وتطوره فى الطبيعة والتاريخ، وقدَّم لها تفسيراً أكثر تماسكاً ونظاماً دافع عنه عن طريق منهج منطقى أفضل (أى الجدل). ويعرض فى كتابه «فينومنولوجيا الروح»، الذى نشره فى عام ١٨٠٧، الشطحات والمتناقضات الموجودة فى فلسفة شلنج بطريقة مبررة تبريراً منطقياً، لكنها طريقة جافة وقاسية. وأياً كان الرأى الذى كونَّه الجمهور الفلسفى فى ذلك الوقت عن هيجل من حيث إنه إنسان نبيل، فمن الواضح أنه كان أكثر عمقاً ونظاماً من شلنج. وحل هيجل فى الحال محل شلنج فى التأثير، وظل قائداً للتفكير الفلسفى المعترف به فى ألمانيا حتى وفاته فى عام ١٨٣١ .

ويحتاج تطور شلنج الفلسفى الذى تلا فقدان شهرته عن طريق هيجل إلى وقفة باختصار. فقد بدأت مرحلة أخرى تقريباً من عام ١٨٠٤، افترضت فيها فلسفته صورة أكثر صوفية. ولم يعد النظر إلى المطلق والكون على أنهما واحد على النحو الذى كان موجوداً عند اسبينوزا، فقد أكد شلنج الاختلافات بينهما، وتصور العالم على أنه انسلخ عن المطلق، بطريقة الأفلاطونية المحدثة إلى حد ما. وسقطت النفس من كوكب العقلانية إلى كوكب الحس. ولابد أن تبحث عن الخلاص والاتحاد من جديد بالله. ويمثل شلنج ذلك عن طريق أساطير أفلاطون والأفلاطونيين المحدثين، الذى يفسره من جديدة بطريقة مسيحية.

وهناك مرحلة خامسة يمكن أن نميزها تبدأ فى عام ١٨٠٩، بعد أن ذهب شلنج إلى «ميونخ». وقع شلنج فى ذلك الوقت تحت تأثير المتصوف المسيحى الألمانى «يعقوب بوهيمى» J. Boehme. وتصور الله على أنه الكيان المطلق الأول، الذى يميزّ نفسه فى عالم الموجودات الجزئية ثم يعود إلى نفسه فى وحدة عليا بوصفها نتاجاً لهذا التمييز. ويبدو أن شلنج يتصور الله الآن على أنه «حياة» تخضع للمعاناة والنمو، ويتصور عملية العالم على أنها تقدم بطىء تمَّ بلوغه عن طريق مجهود ونضال يشارك فيه الله. ويبدو غالباً أنه سبق تصورات القرن العشرين عن الإله المتناهى الذى «لم يكتمل بعد» و«الدفعة الحية» [عند برجسون] (L'élan Vital)(٣). والغاية النهائية للإنسان هى التحرر من الخطيئة والعودة إلى

الله، التى تتحقق عن طريق الحب والمغفرة. إن أديان العالم المختلفة هى مراحل تقدمية فى انكشاف الله للإنسان. ولذا هناك حقيقة مؤكدة حتى فى علم الأساطير القديم. ويتجسد الانكشاف الأعلى فى المسيحية، التى مرت خلال المراحل المتابعة للمذهب الكاثوليكى والمذهب البروتستانتى المقابلين للرسولين بطرس وبولس، وتقترب من المرحلة الثالثة النهائية، التى يقابلها الرسول يوحنا(٤).

وقد شعر بارتياح لاستدعائه إلى «برلين» فى عام ١٨٤١، لمناهضة أتباع هيجل، الذين انقسموا فيما بينهم بعد موت هيجل بعشر سنوات، وبدأ النظر إليهم بعدم الرضا. ومع ذلك، لم يستطع شلنج أن يستعيد الشهرة التى فقدها منذ عشرين سنة، وكان لفلسفة مرحلته الأخيرة تأثير ضئيل. وعندما ننظر إلى شلنج من الناحية التاريخية، نجد أن تفكيره المبكر كان، بدون شك، حلقة وصل أساسية بين فشته وهيجل، بينما ساعدت بعض أفكاره الثورية فى إعداد الطريق لشوبنهور، ونيتشه، وبرجسون.

REFERENCES

Fichte in English Translations:

Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger.

Popular Works, translated by William Smith; contains "Vocation of the Scholar," "Nature of the Scholar," "Vocation of Man," "Characteristics of the Present Age," "Way to the Blessed Life," and "Outlined of the Doctrine of Knowledge.".

Addresses to the German Nation, translated by Jones and Turnbull, Chicago, 1922.

Semi-Popular Commentaries on Fichte:

C. C. Everett, Fichte's Science of Knowledge, Chicago, 1884.

Robert Adamson, Fichte: Edinburgh and London, 1881, 1908.

The Romantic Movement:

Josiah Royce, Spirit of Modern Philosophy, Chapter VI.

G. H. Mead, Movements of Thought in the Nineteenth Century, Chapters III-VI.

R. M. Wernaer, Romanticism and the Romantic School in Germany.

A. seth Pringle-Pattison, From Kant to Hegel.

H. Höffding, History of Modern Philosophy.

F. K. A. Schwegler, History of Philosophy (especially on Schelling).

الفصل الرابع عشر

هيجل

١ ـ حياته وشخصيته

تطور فكر چورج فلهلم فردرش هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) F.W.F. Hegel، أعظم فيلسوف ألمانى منذ كانط، ببطىء أكثر من فشته أو شلنج، ربما لأنه كان أكثر دقة؛ وعلى أية حال، فقد نجح فى النهاية فى أن يقدّم للعالم نسقاً من المثالية أكثرمعقولية وشمولاً. ينحدر هيجل من أسرة من طبقة أعلى من المتوسطة كانت تعيش فى «شتوتجرت». وعندما كان طالباً مع شلنج فى معهد «توبنجن»، كان يبدوأنه واعد ولكن بدرجة أقل من شلنج، على الرغم من أنه كان أكبر منه بخمس سنوات. وبعد أن ترك الجامعة، عمل مدرساً خصوصياً متواضعاً خلال السبع سنوات بين عام ١٧٩٤ وعام ١٨٠١، التى أصبح أثناءها شلنج مشهوراً. وجاء إلى «يينا» عام ١٨٠١ كمعلم. وعاون شلنج فى تدعيم موقفه الفلسفى، فقام شلنج بمساعدته بطرق كثيرة. بعد أن ذهب شلنج إلى «فورتبورج»، ظل هيجل فى «يينا»، وحصل على الأستاذية فى عام ١٨٠٥. وأصبح الآن على استعداد لأن ينسلخ عن شلنج، الذى سخر منه عندما قدّم وجهات نظره عن العالم فى كتابه «فينومنولوجيا الروح». وكان هيجل يقدر هذا الكتاب تقديراً كبيراً من حيث إنه أكثر كتبه أهمية، على الرغم من واقعة مؤداها أنه كان مضطراً إلى أن يكمل أجزاءه الأخيرة المهمة بسرعة، ويدفع بالمخطوطة إلى صاحب المطبعة قبل حرب يينا عام ١٨٠٦[١].

واختل النظام فى الجامعات، بعد تلك المعركة، التى جلبت الخراب على الألمان. وفقد هيجل أستاذيته، واضطر إلى أن يعول أسرته بقدر ما يستطيع، فعمل لمدة سنتين رئيساً لتحرير إحدى الصحف اليومية[٢]، ولمدة ست سنوات ناظراً فى إحدى مدارس البنين. وبالرغم من اضطرابات تلك السنين، فإن هيجل استمر فى العمل بمثابرة، وأكمل

---

(١) هذا هو المبرر الذي يسوقه هيجل تفسيراً لصعوبة كتابه «ظاهريات الروح» لكنه ليس صحيحاً على الإطلاق، بل أن السبب الحقيقي هو أنه كان يمر في هذه الفترة بأزمة مالية طاحنة، في الوقت الذي رفض فيه الناشر أن يعطيه المبالغ المتفق عليها قبل أن يتسلم بقية الكتاب ـ وكان يرسله بالبريد على دفعات ـ ومع دقات طبول الحرب أصبح هيجل في مأزق حاد فاضطر أن يكمل الكتاب على عجل. طالع القصة بالتفصيل في الدراسة المطولة التي صدرنا بها ترجمتنا العربية للظاهريات (المراجع).

(٢) في رواية أخرى أنه عمل لمدة عام واحد رئيساً لتحرير صحيفة «بامبرج» اليومية (المراجع).

بحثه الأكثر إحكاماً وهو «علم المنطق» (يشار إليه غالباً بـ «المنطق الكبير»)[1]. وقَبِلَ فى عام ١٨١٦ الأستاذية فى جامعة «هيدلبرج»، حيث نشر بياناً شاملاً لمذهبه، أعنى «الموسوعة» (التى تتكون من «المنطق الصغير»، و«فلسفة الطبيعة»، و«فلسفة الروح»). واستدعى فى عام ١٨١٨ إلى برلين بوصفه «الرجل الذى يستطيع أن يملأ بجدارة كرسى الفلسفة الذى كان شاغراً منذ وفاة فشته»[1] وأثناء إقامته فى برلين نشر كتابه «فلسفة الحق»، وألقى سلسلة من المحاضرات العديدة (التى نُشرت بعد وفاته)، طبق فيها منهجه على تفسير التاريخ، والفنون الجميلة، والدين. واحتفظ بقيادة الفكر الفلسفى فى ألمانيا حتى وفاته نتيجة لإصابته بوباء الكوليرا عام ١٨٣١ .

وكانت شخصية هيجل غير عادية فى بعض الجوانب. فعندما عارض أسلافه المباشرين مثل فشته، وشلنج، كان يبدو موضوعياً بصورة لافتة للأنظار. ولم يعمل مبشراً مثل فشته، ولم ينغمس فى شطحات سارة مثل شلنج والرومانسيين الآخرين. وكان همه الوحيد أن يفهم العالم كما هو، وأن يفسر كل شىء تفسيراً منطقياً. ومن الصواب أن نقول أن محاضرات برلين، كشفت عن استبصار ملحوظ فى جوانب الحياة التى هى بطبيعتها وجدانية إلى حد كبير، مثل الفن، والشعر، والدين. ولم يكن فى استطاعته أن يفهم تلك الجوانب فهماً جيداً كما فعل، إذا لم يكن قد خبر مشاعر الآخرين. غير أن ذلك لم يظهر فى كتاباته أبداً على الإطلاق. فهو يصف تجارب النفس الداخلية بنزاهة كما يفعل العالم الذى يصف. وهناك وجه آخر من شخصية هيجل، لابد أن نذكره عابرين، وهو ولعه بالمفارقات. فمنذ طفولته وما بعدها، كان مزاجه الجاف يستمتع بلفت الانتباه إلى حقائق ووقائع تبدو غير متسقة، مع إنها يجب أن تقبل ويتم التوفيق بينها بطريقة ما[2].

وربما كان هيجل أعظم الفلاسفة ثقة بنفسه، فقد كان على يقين أنه فسرّ البناء الروحى للكون تفسيراً مقنعاً. وحتى الله، كما لوحظ، لم يسمح له - فيما يبدو - بأية أسرار يعجز عقل هيجل عن كشفها. ومع ذلك، فنادراً ما يثير هيجل ذلك النوع من العداء الذى أحدثه فشته فى بعض القراء. ولم يتحدث هيجل عن نفسه أبداً؛ وإنما يضع أمامنا مسار الواقع بهدوء على نحو ما يعتقد أن كذلك بالفعل، دون الكشف عن أى أهواء شخصية أو أحكام مبتسرة أو عواطف. ويعتقد المعجبون بهيجل حتى اليوم أنه وصل إلى قمة التفكير

---

(١) تمييزاً له عن «المنطق» الصغير الذي هو الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية (المراجع).

الفلسفى: إذ يظهر لأول مرة فى التاريخ غرض مقنع «للفلسفة الكلية» التى تقدم نحوها الفلاسفة السابقون جميعاً ببطىء شديد[٣]. فعلى حين أنهم سلموا ولفتوا الانتباه إلى أخطاء عارضة فى صياغة هيجل، فقد أصروا علـى أن نتائجه الأكثر أهمية ستبقى طوال الزمن الحقيقة النهائية فى الفلسفة. الهيجليون، من جانبهم، متسامحون ومتعاطفون، على الرغم من تصنعهم إلى حد ما؛ فكل فلسفة أخرى تحتوى على قدر ملحوظ من الحقيقة ولا تحتاج إلا أن تكمل نفسها، وتصحح فى الضوء الكامل للمطلق أو فى المثالية الموضوعية عند الهيجليين.[٤]

٢ ـ المفاهيم الأساسية

يتفق هيجل مع فشته وشلنج على أن الواقع النهائى، أو الكون، هو روح مطلق، أو روح، تمرخلال مراحل من التطور فى الزمان، وتصبح واعية بنفسها فى العقل البشرى، مع إن هذا المطلق لا زمانى، وأزلى، ويشمل كل شىء، ومكتمل بذاته. ويزعم هيجل أنه يبين عن طريق منهجه المنطقى (الذى يسميه بالجدل) كيف يرتبط كل شىء من حيث المبدأ بكل شىء آخر ويساعد فى تكوين ذلك الكل الواحد. ولا يسير منهج البرهان عند هيجل فى خط مستقيم على نحو ما يفعل المنهج عند ديكارت، إذ أنه لم يبدأ بقضية بسيطة لا يمكن الشك فيها، ويحاول أن يبرهن على كل خطوة متتابعة فى حجته العظيمة بطريقة رياضية. وإنما النسق عنده هو نسق تضمينى؛ بمعنى أن كل طور من أطوار الحجة يتضمن بقية الحجة كلها. وهذا الاعتماد المتبادل بين جميع التفصيلات وشمول التفسير الذى يكون فيه كل شىء متضمناً بلا التباس أو عدم اتساق فى أى مكان يبرهن على حقيقة النسق ككل. والنسق الذى يتم فيه تفسير كل شىء بطريقة واضحة ومتسقة لابد أن يكون صادقاً. لأن «الحقيقة هى الكل». إن الحجة فى كل مكان عقلية، لأن «الواقعى عقلى»، و«العقلى واقعى».

المذهب الهيجلى محكم للغاية حتى إننا لا نستطيع أن نتعقبه فى كل تفصيلاته فى فصل واحد. ولا نستطيع هنا سوى أن نشير إلى بعض المفاهيم الأساسية، ومنهج البحث، وبعض النتائج التى وصل إليها هيجل. ولا يمكن أن ينصف عمق النظر فى تفصيلات متنوعة ذات قيمة أثنى عليها كثيرون حتى ممن لم يقبلوا المذهب بأسره. ولكى نصل إلى فهم كاف لهيجل، لابد من قراءة أعماله الخاصة فى ضوء التعليقات، وكثير منها ممتاز (انظر المراجع فى نهاية هذا الفصل).

وأحد المفاهيم الرئيسية عند هيجل هو تصور «علاقة الكل بأجزائه». إن أى جزء من الكل هو على ما هو عليه بفضل علاقته بالنسق ككل وبالأجزاء الأخرى. وربما نلاحظ ذلك بصورة أكثر وضوحاً فى الكائنات الحية. ففى أى كائن حى، يكون كل عضو على ما هو عليه لأنه جزء من كل . ولا يمكن أن ينشأ جزء أو يبقى إذا لم تدعمه الأجزاء الأخرى ويساعد هو فى تدعيمها. (وهذا التفسير للكائنات الحية، الذى ربما يدين به هيجل لأرسطو، الذى يدين له بطرق كثيرة، هو تفسير صحيح، على الرغم من أنه قد يكون فى نبات ما أو حيوان ما أجزاء قليلة ليس لها فائدة أو حتى أجزاء ضارة مثل الزائدة الدودية فى الإنسان، وقد أهمل هيجل هذه الاستثناءات). وقد مدّ هيجل مفهوم العلاقة بين الأجزاء والكل فى الكائن الحى إلى كل حقيقة وواقع. فكل حقيقة أو واقعة Fact تعتمد على، وتساعد بدورها فى تحديد، حقيقة أخرى أو واقعة أخرى. وقد عُرف هذا المذهب منذ عصر هيجل «بالنظرية العضوية للحقيقة والواقع»، (لأن كل شىء محدد تحديداً داخلياً عن طريق علاقاته بكل شىء آخر) من حيث أنه يعارض المذهب المقابل وهو «تخارج العلاقات»، الذى نجده عند لوك.

وينتج عن ذلك التصور أن أى كل عضوى هو أكثر من مجرد المجموع الرياضى لأجزائه. ومن الواضح أن تلك هى الحال فى حياة النباتات والحيوانات. وعمل الفن الناجح هو أيضاً كل عضوى بالمعنى الهيجلى. لأنك لا تستطيع أن تفهم معنى صورة ما ببساطة عن طريق تحليل التركيب الكيميائى للقماش والألوان المختلفة، مع أنها أساسية ولا يمكن أن توجد الصورة بدونها. ولا تستطيع أن تقيّم الرسم عن طريق دراسة كل صورة بذاتها. إن لكل صورة علاقة فنية بالباقى، فهى جزء من كل واحد، والدلالة الحقيقية لهذا الكل ليست مجرد إضافة لأجزاء مختلفة. ومع إن الكل ليس شيئاً منفصلاً عن الأجزاء، موجوداً بصورة مستقلة؛ بل هو ببساطة تلك الأجزاء مأخوذة معاً فى وحدتها. ويحدد الكل من الناحية المنطقية طبيعة كل جزء. وإذا كان الفنان ناجحاً، فإن كل تفصيل فى اللوحة التى رسمها، يساهم فى الكل الذى تصوره من قبل. إن الحقيقة الواقعية، أو المطلق، كل لامتناه، مكون من أجزاء متناهية، كل جزء يساهم فى الكل ويتحدد بواسطته.

ودعنا نقترب من تصور هيجل للمطلق بطريقة أخرى. خذ أى لحظة معينة فى حياتك الواعية - ولنقل اللحظة الحاضرة. هب أنها منعزلة عن كل اللحظات الأخرى - أى أنك لا

تتذكر ولاتحتفظ بأى شىء من خبرته السابقة. فى ظل ظروف كهذه، فإن إحساسات اللحظة الحاضرة لا تعنى شيئاً على الإطلاق بالنسبة لك. إن اللحظة الحاضرة، التى تحاول فيها أن تفهم خاصية من خصائص فلسفة هيجل، لا يمكن أن يكون لها معنى بالنسبة لك إلامن حيث إنها مرتبطة ارتباطاً عضوياً بما تعلمته فى لحظات ماضية بحيث تلقى ضوءاً على اللحظة الحاضرة، بينما تلقى عليها ضوءاً إضافياً. إن كل خبرة من خبراتك طوال حياتك الواعية بأسرها هى جزء من كل يتضمن خبراتك الماضية، ويعدّ الطريق لخبراتك فى المستقبل. ولا تكون شخصيتك ما تكون عليه فى أى لحظة حاضرة، مأخوذة بذاتها، لأن ما تكون عليه هو حياتك مأخوذة بوصفها كلاً عضوياً باستخدام مصطلح هيجل(٥).

غير أننا لا نستطيع أن نتوقف هنا. فأنت نفسك ترتبط بأشخاص آخرين بطرق كثيرة. فلابد أن يكون لك أب وأم، لأنك تدين بوجودك لهما، وبالإضافة إلى السمات التى ورثتها منهما من الناحية البيولوجية، فأنت تدين لهما بقدر لا يحصى فى أمور أخرى. وأقاربك المتنوعون الآخرون، ومدرسوك، وزملاؤك فى اللعب، وأصدقاؤك لهم تأثير عليك، وقد ساعدوا فى أن يجعلوك على النحو الذى أصبحت عليه. وربما تكون الآن طالب جامعة. ومن حيث إنك كذلك، تكون لك علاقات كثيرة بطلاب آخرين - علاقة بفصلك، وبأخوتك، وبالنوادى، وبالفرق الرياضية، وبمنظمات طلابية أخرى تنتمى إليها، بالإضافة إلى أعضاء متنوعين فى الكلية. كما أنك تتطلع بعد التخرج إلى إقامة علاقات مع أشخاص آخرين لا حصر لهم فى العمل أو الوظيفة. ومن ثم، ما الذى ترتبط به الآن، من حيث إنك فرد ومنفصل عن جميع الأشخاص الآخرين الذين ارتبطت بهم فى الماضى، وتتوقع أن يرتبط بك فى المستقبل؟ إنك تتألف عن طريق أشخاص آخرين ومجموعات من الأشخاص ترتبط بهم، وأنت بدورك تساعد فى تكوينهم. وفضلاً عن ذلك، فإنك وكل الأشخاص الآخرين الذين يكونون الجنس البشرى ترتبطون بالكوكب الذى نعيش عليه، وتكون أرضنا هذه مشروطة بكل جرم سماوى آخر فى الكون، وتساعد بدورها فى أن تكون شرطاً لكل جرم سماوى آخر.

وربما نتوقف وننظر إلى النتائج التى وصلنا إليها الآن. إن كل لحظة فى تجربتك الواعية جزء عضوى من حياتك من حيث إنها كل. وتكون حياتك من حيث إنها كل مشروطة بالمجتمع البشرى. والمجتمع البشرى مرتبط بالأرض. والأرض جزء عضوى من الكون بأسره. وكل منا جزء عضوى منه. إننا لا نتصور المطلق على أنه شىء موجود فى

الزمان سابقاً على العالم ويتقل لخلقه؛ لأن المطلق هو العالم فى وحدته وكماله. إن المطلق ليس محدداً فى زمان ومكان؛ لأنه يتضمن كل زمان ومكان فى فكره اللامتناهى الذى يشمل كل شىء. وأصبح المطلق واعياً بذاته فى الإنسان، بصورة أكثر كمالاً فى فلسفة هيجل. ولأننا جزء عضوى من الكون، فقد نثق فى أن قوانين ذهننا هى قوانين الكون؛ لأن ما هو عقلى واقعى، وما هو واقعى عقلى[1].

وقد أثارت مسألة ما إذا كان هيجل يتصورالمطلق، وإلى أى حد، على أنه يعى ذاته بغض النظر عن البشر الذين وصلوا متأخرين إلى الأرض - خلافات بين أتباعه بعد وفاته. ويفترض الاهتمام الأصلى بالدين الذى أدى بهيجل فى البداية إلى الفلسفة، وأيضاً المعالجة المتعاطفة التى يقدمها للدين وبصفة خاصة للمسيحية، أنه ربما تصور المطلق على أنه عقل أو روح كامل منذ الأزل، ولا يعتمد على الموجودات البشرية لمعرفة وجوده الخاص. ومع ذلك، فإن البشر، عند هيجل والهيجليين، تقع عليهم مسئولية حقيقية فى الكون بأسره، لأن فيهم، وحدهم، على حد علمنا، ظهرت أذهان متناهية تستطيع أن تستدل وتصل إلى فهم العالم وفهم أنفسهم. ويؤكد الهيجليون كرامة البشر وأهميتهم، وهم يعلمونهم احترام أنفسهم.

ويستخدم هيجل مصطلحى «العينى والمجرد» على نحو فريد فإذا نظرت إلى أى شيء بذاته، بغض النظر عن علاقاته، فإنك تنظر إليه نظرة مجردة؛ أما إذا نظرت إليه فى علاقاته العضوية ، فإنك تنظر إليه نظرة عينية. إن قطع ورقة من شجرة ووضعها تحت المجهر، يعنى النظر إليها نظرة مجردة، لكن النظر إلى الورقة فى علاقتها بحياة الشجرة، يعنى النظر إليها نظرة عينية، فمن حيث إن الفحص المجهرى يساعد المرء فى أن يفهم وظائف الورقة فى حياة الشجرة، فإنه يساهم بالتأكيد فى فهم أكثر عينية. والنظر إلى أى لحظة منفصلة من لحظات تجربتك بذاتها هو نظرة مجردة للغاية، والنظر إلى نفسك على

---

(١) هذا هو الوضع الصحيح لهذه العبارة التي كثيراً ما أسيء فهمها لا سيما عند الماركسيين، فانجلز يعكس العبارة لتصبح «كل ما هو واقعي عقلي... الخ» وأشاعها على هذا النحو في دراسته الشهيرة «لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية» انظر المؤلفات المختارة لماركس وإنجلز المجلد الثاني ص ٣٦١ . وبذلك عيب على هيجل أن ينظر إلى كل ما هو موجود عقلي. وحقيقة هذه العبارة التي ذكرها هيجل أولاً في موسوعة العلوم الفلسفية» (قارن ص٥٨ من ترجمتنا العربية - مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦) ثم ذكرها بعد ذلك في «أصول فلسفة الحق» (قارن ص ١١٣ من ترجمتنا العربية مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦) - هو أن العقل - والأفكار العقلية عموماً - ليس من الضعف أو الوهن بحيث تظل أفكاراً ذاتية، بل هي تشق طريقها إلى الخارج وتتحقق فيصبح ما كان عقلياً واقعياً أو «ما هو عقلي واقعي...» أو متحقق بالفعل في عالم الواقع. ثم يأتي الشطر الثاني ليكون نتيجة منطقية للشطر الأول فإذا تحقق ماهو عقلي، لأصبح ما هو واقعي في هذه الحالة عقلياً (المراجع).

أنك عضو فى المجتمع هو نظرة عينية. إن مصطلحى المجرد والعينى هما بالتأكيد لفظان نسبيان. فالتصور الأكثر تجريداً الممكن هو ذلك التصور لوجود محض بغض النظر عن أى تقرير إضافى عن طبيعة ذلك الوجود، وعلى النقيض، يكون المطلق فقط عينياً تماماً. إن شريحة معينة من المعلومات مثل «سقوط الأجسام الثقيلة»، هى أكثر تجريداً من قانون الجاذبية، الذى يقرر مبدأ محدداً يمكن تطبيقه على كل جزء من المادة فى الكون، ويكون، من ناحية أخرى، أى قانون من قوانين علم الطبيعة مجرداً مقارنة بالفلسفة، التى توّحد كل المعرفة فى نسق متماسك. (خلال المتبقى من هذا الفصل، سوف نستخدم مصطلح «المجرد»، و«العينى»، و«التجريد»، و«العينية»، بالمعنى الهيجلى. وسنستخدمهما فى فصول أخرى بالمعنى العادى، ما لم تكن هناك إشارة إلى غير ذلك).

ويميز هيجل بين المجرد والكلى العينى. خذ مثلاً هذا المصطلح «إنسان»، الذى يعرّفه المنطق الصورى العادى بأنه «الحيوان العاقل»، هذا التعريف مجرد، لأنه يحذف كل الصفات التى بناء عليها يختلف كل إنسان عن الآخر. وأى تعريف مشابه «للحيوان» سيظل أكثر تجريداً، ويعنى ضمناً صفات أقل. ويزعم هيجل، من ناحية أخرى، أن مقولاته المنطقية ليست مجردة، لكنها كليات عينية؛ أى أنها تتضمن كل الاختلافات المحددة داخل ذاتها. والمطلق عند اسبينوزا وشلنج (فى مرحلته الثالثة) هو كلى مجرد؛ لأنه هوية محض، فالمرء لا يمكنه أن يقول عنه سوى أنه موجود فحسب؛ وكل الاختلافات المعينة هى تحديدات ويجب حذفها منه. وهذا هو السبب فى مقارنة هيجل مطلق اسبينوزا بعرين الأسد فى حكاية إيسوب، والسبب أيضاً فى قوله بأن مطلق شلنج يشبه «منتصف الليل الذى تكون فيه كل الأبقار سوداء». أما مطلق هيجل فهو، من ناحية أخرى، عينى تماماً، فهو الواقع كله متضمناً بداخل كل، وليس شيئاً منعزلاً عن الأشياء الأخرى. وقد حاول هيجل أن يبيّن أن كل مقولة من مقولاته، التى تكون كلاً عينياً، تتضمن جميع المقولات الأخرى، بما فى ذلك المطلق، وأن المطلق يشملها كلها، فى نسق عضوى. والسؤال: أكان لما زعمه هيجل ما يبرره؟ الجواب: ذلك موضع خلاف بين المدافعين عنه ونقاده حتى يومنا هذا.

وقد استخدم هيجل كثيراً قول اسبينوزا «كل تحديد سلب». فأنت لا تستطيع أن تعرّف مصطلحاً ما تعريفاً دقيقاً وتقرر أن له صفات معينة دون أن تنكر صفات أخرى. فإذا قلتُ «سقراط أثينى» فإننى أنكر فى الوقت نفسه أنه يهودى أو رومانى. وعنصر السلب هذا ضرورى عند هيجل فى كل استدلال. فكل شىء مرتبط بكل شىء آخر، سواء بصورة

موجبة أو بصورة سلبية. لأن السلب نفسه شكل من أشكال العلاقة. إن الصفات الخالصة التى تعرف وتحدد ستشترط على أنه أثينى تنفى عنه كونه يهودياً أو رومانياً. وقد نظر فشته إلى مبدأ السلب بصورة قاصرة عندما جعل الأنا اللامتناهية تضع فى البداية الأنا المتناهية ثم تضع بعد ذلك اللا ـ أنا فى مقابلها. وقد أخفق فشته فى تعقب الرابطة المنطقية بين الأنا المتناهية واللا ـ أنا. لقد كان ينبغى عليه أن يبيّن أن هناك شيئاً فى الطبيعة الخالصة للأنا المتناهية يتضمن بصورة سلبية «اللا ـ أنا»، ثم كان ينبغى عليه بعد ذلك أن يتقدم خطوة أبعد ويضع الأنا المتناهية واللا ـ أنا معاً فى كل أكثر عينية يشمل علاقتهما المتبادلة. ويظهرنا جدل هيجل على أن أى موضوع Thesis يشتمل على نقيضه antithesis، ويتحد الأثنان فى مركب أعلى يُرفع فيه التقابل بينهما (الرفع aufgehoben)، ويتم التغلب عليه فى وحدة أعلى (كلمة الرفع aufgehoben التى يستخدمها هيجل كثيراً، ليس لها مقابل يفى بالغرض فى اللغة الإنجليزية؛ ولذا تترجم أحياناً «ينفى»)[1].

ودعنا نقدم مثالاً بسيطاً من عندنا للمنهج الجدلى عند هيجل. كان إدون م. ستانتون وزيراً للحرب فى وزارة «ابراهام لنكولن». من حيث الموضوع، دعنا نلاحظ الوقائع التى تقول أنه كان خادماً مخلصاً ووفياً للاتحاد، كان رجلاً دؤوباً يعمل فى مكتبه، غالباً، ثمان عشرة ساعة فى اليوم فى أوقات الأزمات، حتى إنه كان وزيراً تنفيذياً قادراً بصورة غير عادية على معالجة شئون وزارته بكفاءة حتى إنه لم يستطع أحد آخر أن يضاهيه من وجهة نظر «لنكولن»، وعلى الرغم من بعض الأخطاء، فإن مجهوداته ساهمت كثيراً فى النصر النهائى للاتحاد فى الحرب الأهلية[2]. ومن حيث نقيض الموضوع، نجد أن «ستانتون» كان رجلاً سيىء الخلق إلى حد كبير من الناحية الشخصية، فهو يفقد أعصابه باستمرار، وكان يهدد مرؤسيه، وكان ذليلاً أمام رؤسائه، كانت تنقصه الفضائل بصورة تلفت الأنظار، تلك الفضائل التى يقال أنها أساسية فى الإدراى الجيد، إنه لم يكن على الإطلاق شخصية مثالية. والآن، لو أن أحد كتاب السير حلل شخصية «ستانتون» بنجاح ـ ومن المرجح أن لا يحدث ذلك أبداً ـ لاستطاع أن يبين أنه من طبيعة «ستانتون» الإيجابية ذاتها، ومن منظور الموقف كله الذى وضع فيه، كان لابد أن تتطور صفاته السلبية أيضاً ـ (النقيض) ـ

---

(١) لن تكون الترجمة في هذه الحالة دقيقة لأن «الرفع» الهيجلي يعني الاستبعاد مع المحافظة على الشيء المستبعد فهو حذف وحفظ، إلغاء وإبقاء في آن معاً (المراجع).

(٢) وهي الحرب التي شنها لنكولن (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) الرئيس السادس عشر للولايات المتحدة، واستمرت حوالي أربع سنوات ـ ضد الولايات الجنوبية الثائرة التي أعلنت الانفصال عن الاتحاد (اتحاد الولايات الأمريكية) عندما أعلن إلغاء الرق (المراجع).

وأن كلا من الصفات الإيجابية والصفات السلبية هى جوانب متكاملة من شخصيته ككل ويعتمد بعضها على بعض بصورة متبادلة ـ (المركب). إن معرفتنا الحالية بستانتون تمكننا من أن نشير إلى التعارض الفارغ للصفات، بطريقة فشته. وكاتب سيرة «ستانتون» الناجح فى المستقبل ـ لو أمكن أن يظهر على الإطلاق ـ سوف يكون قادراً على تفسير بطريقة أكثر اقناعاً عن طريق المنهج الهيجلى.

وهيجل، مثل باركلى، فيلسوف مثالى. غير أن مثاليته مختلفة تماماً. لأن باركلى من المؤلهة Theist، فالله يعطينا الأفكار غير الإرادية التى تؤلف عالمنا الخارجى. ومن ثم يخلق الله العالم، وله وجوده الخاص من حيث إنه روح مستقلة بغض النظر عن خلقه. ونحن نعرف كل ذلك عن طريق فحص أفكارنا المعطاة تجريبياً. ولذا، فإن باركلى فيلسوف مثالى مؤله. أماهيجل، فهو فيلسوف مثالى عقلى يؤمن بمذهب «وحدة الوجود». فالمطلق هو العالم فى وحدته الأصلية، وليس خالقه. وذلك هو مذهب وحدة الوجود الخالص، على الرغم من أن هيجل يكره هذه الكلمة (وحدة الوجود)، التى كانت تستخدم فى عصره باستمرار لكى تعنى مذاهب وحدة الوجود الفجة فى الهند التى تنظر إلى العالم على أنه «المايا» Maya، أى الوهم، الذى يجعلونه معارضاً للمطلق. لقد استمر الهنود أحياناً فى وصف المطلق على أنه وحدة فارغة لا يمكن أن يقال عنها شىء بالتحديد، فى حين أنهم فى أحيان أخرى يتخيلون أنه يمكن اكتشاف المطلق فى بقرة مقدسة، أو حتى فى قطرات الماء، وحبات الرمل. أما العالم عند هيجل فليس «المايا» أو وهماً، بل هو واقعى، على الرغم من أن أجزاءه المتعددة تعتمد على وحدة الكل. الكل ليس وحدة فارغة لا يمكن معرفتها، فهى عقلية ويمكن معرفتها فى ترابط عضوى. فإذا بدأت بأى موضوع جزئى، مثل البقرة، أو قطرة من الماء، أو حبات الرمل، أو «زهرة تنيسون» فى جدار متصدع»، وتعقبت علاقاتها مع كل شىء آخر فى العالم، فإنك تصل إلى فهم للوحدة العضوية التى هى المطلق. إن مذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا يشبه مذهب وحدة الوجود عند هيجل أكثر مما يشبه مذاهب وحدة الوجود عند الهنود. ولقد كان اسبينوزا، كما يرى هيجل، على حق إلى حد معين، عندما تصور المطلق على أنه جوهر، لأن الجوهر واحد من مقولاته الكثيرة، لكن المطلق أبعد ما يكون عن الجوهر. فمن الأفضل أن نتحدث عنه بوصفه ذاتاً، أعنى بوصفه وحدة تتضمن وتكشف عن كل مضامين التجربة المتنوعة فى كل عينى. وليس هناك شىء فى المطلق لا يكون عقلياً، وممكن التصور، وممكن المعرفة بالنسبة لعقل متأمل.

٣ ـ مذهب هيجل بوجه عام

- الفكرة المطلقة = كل الواقع
  - المنطق (الفكرة في ذاتها)
    - الوجود
    - الماهية
    - المفهوم
  - الطبيعة (الفكرة لذاتها)
    - الميكانيكا
    - الفيزياء
    - الكائنات الحية
  - الروح أو العقل (الفكرة في ـ ولذاتها)
    - الروح الذاتي (السيكولوجيا)
    - الروح الموضوعي (القانون ـ الدولة ـ الأخلاق)
    - الروح المطلق (الفن ـ الدين ـ الفلسفة)

والمفهوم الأكثر شمولاً فى مذهب هيجل هو <u>الفكرة المطلقة</u>، والتى كثيراً ما يشار إليها، باختصار على أنها المطلق، أو الفكرة (وعندما تستخدم كلمة فكرة بهذا المعنى، يجب أن تكتب بحرف كبير وتسبقها أداة التعريف «الـ»). وتتضمن الفكرة المطلقة، أو بالأحرى هى، كل الواقع، أو الكون. وقد يبدو مفزعاً أن يقال أن هيجل يسمى الكون بأسره باسم «الفكرة»؛ لأننا ربما نتصور الأفكار على أنها خلق ذاتى من صنع عقولنا الخاصة. ولم يتصور هيجل، بالتأكيد، الفكرة على هذا النحو. فلا شىء واقعى عنده مثل الفكرة. وربما قارنا وجهة نظره بتصور أفلاطون للمثل، فالمثل عند أفلاطون هى حقائق واقعية قد تكتشفها الأذهان البشرية، لكنها لا تخلقها؛ لكن تصور هيجل يختلف تماماً فى نواحى كثيرة عن تصور أفلاطون. افرض أننا نظرنا إلى مبادىء الرياضيات على أنها أفكار: فهذه الأفكار تكون صحيحة أمام أى عقل بشرى يصادف أن يكتشفها ـ ومع ذلك فكل المبادىء الرياضية يمكن معرفتها، لأنه لا شىء فى طبيعة أى منها، سواء تم اكتشافه أو لا يزال مجهولاً، يكون مستحيلاً على الفهم بصورة مطلقة أمام العقل المدرب تدريباً

كافياً. أما عند هيجل، فتستطيع العقول البشرية أن تفهم العقل، والفكرة لأن بنية العالم تنسجم مع أذهاننا التى هى أجزاءعضوية فيه، ولذلك فمن الأفضل أن نسمى الواقع النهائى بالفكرة المطلقة. وتلك الفكرة المطلقة هى الروح، أو «نفس العالم» التى تفكر وهى المقولات، والتى يشير إليها الدين على نحو مجازى بأنها الله. ولما كان هيجل يؤمن إيماناً راسخاً بأن العقل البشرى يستطيع أن يكشف طبيعة الواقع النهائى ومساره، فإنه يستخدم الجدل بطريقة جديدة (الذى نظر إليه كانط على أنه لا يستطيع أن يزودنا إلا بوهم ترنسندنتالى)، ويجد فى الجدل المفتاح إلى المعرفة المطلقة.

وتنتقل الفكرة المطلقة عن طريق جدل مثلثات كثيرة - كل منها له موضوعه، ونقيضه، ومركبه. فى الموضوع ينكشف جانب معين من الواقع، وفى النقيض يظهر جانب معارض، ويُرفع الأثنان بعد ذلك فى مركب أعلى. ويؤدى هذا المركب إلى ظهور مثلث جديد مرة أخرى، ويؤدى هذا المثلث بدوره إلى مثلث آخر. فهناك مثلثات داخل مثلثات ولا تزال هناك مثلثات داخلها. ويكون كل عضو من هذه المثلثات هو المطلق. والجدل الهيجلى موضوعى بصورة دقيقة، فنحن لا نتخيله؛ لأنه النظام الفعلى الذى يسير عليه فكر المطلق. ويحاول هيجل أن يبرهن على ذلك عن طريق استنباط منطقى لكل عضو فى النسق من العضو الذى سبقه. ويبدأ الجدل بتصور أكثر تجريداً لمنطق خالص - أى الوجود الخالص - وينتهى بالطور الأكثر عينية من الفكر، أى بفلسفة الروح المطلق فى شمولها التام وعينيتها. وسير الجدل منطقى خالص، ومع ذلك، فإن الأحداث فى الزمان تطابقه إلى حد ملحوظ، كما يحاول هيجل أن يبين عن طريق أمثلة توضيحية من التاريخ البشرى فى مجال السياسة، والفلسفة، والفن، والدين. والقضية أو الموضوع فى أكثر المثلثات عمومية هى المنطق، ونقيضها هى الطبيعة، والروح هى المركب. والفكرة المطلقة فى ذاتها (an sich) من حيث إنها عقل خالص، بغض النظر عن العالم، هى مقولات المنطق.

وتتقدم الفكرة من هذه المقولات لتصبح من أجل ذاتها (Fur sich)، أو كما نميل إلى القول، خارجة من ذاتها، إلى عالم الطبيعة الخارجى، كما تنكشف فى العلوم الطبيعية. ثم تعود الفكرة إلى ذاتها فى المركب الذى يشمل المنطق والطبيعة بوصفها الروح، وهى تصبح فى التجربة البشرية ذاتاً تعى نشاطها الخاص.

٤ ـ المنطق

«المنطق» عند هيجل هو الفكرة المطلقة فى ذاتها، قبل أن تصبح طبيعة خارجية. (وفى تعبيرات من هذا النوع، يجب أن يتذكر المرء أن كلمة «قبل» تشير إلى أسبقية منطقية فقط، ولا يعنى هيجل أنه فى قديم الزمن لم توجد الفكرة المطلقة إلا من حيث إنها مقولات المنطق وأنها تخارجت بعد فى الطبيعة). إن كل مقولة من مقولات المنطق المتتابعة هى الفكرة المطلقة فى إحدى مراحلها. ويشير النظام الذى يرتب فيه هيجل المقولات إلى تقدم من التجريد إلى العينية، وهو تصنيف منطقى خالص ولا يشير إلى تتابع فى الزمان، لأن كل المقولات أزلية. وكل مقولة من حيث إنها مرتبة فى السلسلة تتضمن جميع المقولات الدنيا، وأنها كلها يمكن أن تستنبط منها منطقياً. وكل مقولة تضم بداخلها صراحة كل المقولات التى تسبقها. وتنطبق كل مقولة من مقولات المنطق على كل شىء فى العالم.

وتلك المقولات ليست فيما يرى هيجل من اختراع البشر، ليست مستمدة من الاتفاق البشرى، كما يؤكد «وليم جيمس» وبرجماتيون آخرون فيما بعد. وهى ليست بناءات فطرية للفهم البشرى، لا تصدق على العالم من حيث إنه شىء فى ذاته، كما افترض كانط. ويعتقد هيجل أن المقولات حقائق واقعية موضوعية أصيلة اكتشفها هو، واستطاع أن يحدد علاقة الواحدة بالأخرى؛ لأنها أوجه Modes لكل فكر بشرى عقلى وإلهى. وهى قبلية بالنسبة للتجربة البشرية، لأنها تلازم بنية الكون. وإلى هذا الحد يكون هيجل فيلسوفاً واقعياً.

ويتكون مثلث المنطق الأكثر شمولاً من مقولة الوجود (Sein)، والماهية (wesen)، والفكرة الشاملة (Befriff). فى نظرية الوجود تتجلى الحقيقة الواقعية بصورة أكثر تجريداً، وفى نقيض الموضوع، أى فى مقولات الماهية تنكشف الطبيعة الداخلية للتفكير من حيث إنها نتاج للانعكاس، والمركب هو الفكرة الشاملة (كما تترجم كلمة Bergiff بصور متعددة) [(١)]. ويتفق فى الفكرة الشاملة التعارض بين الوجود والماهية ويتم التغلب على التعارض فى مركب أعلى.

(١) هذا المصطلح الهيجلي الهام Begriff عسير الترجمة حتى في الإنجليزية والفرنسية وهو يترجم على أنحاء شتى، وقد آثرنا ترجمته «بالفكرة الشاملة» وليس «التصور» ذلك لأن كلمة «التصور» في اللغة العربية تحمل ظلالاً من الغموض والذاتية التي يحاربها هيجل. يقول الجرجاني في تعريفاته «التصور هو حصول صورة الشيء في الذهن» المطبعة الحمدية ص ٤٠، ومن هنا كانت الفكرة الشاملة» أقوى في دلالتها على المعنى الهيجلي الذي يفيد «الفكر» و«الشمول في آن معاً». قارن ترجمتنا للجزء الأول من «ظاهريات الروح» ـ قصور الثقافة بمصر ص ١٤٢ (المراجع).

المنطق

قائمة المقولات الرئيسية فى منطق هيجل(٦)

- الوجود
  - الكيف
    - الوجود
      - الوجود
      - العدم
      - الصيرورة
    - الوجود المتعين
    - الوجود لذاته
  - الكم
    - الكم الخالص
    - الكمية
    - الدرجة
  - القدر
    - كمية محددة
    - كمية لا محددة
    - تناهي القدر
- الماهية
  - الماهية كأساس للوجود
  - الظاهر
  - الحقيقة الواقعية
    - الجوهر والعرضي
    - العلة والمعلول
    - التفاعل
- الفكرة الشاملة
  - التصور الذاتي
    - الفكرة الشاملة
    - (الكلي ـ الجزئي ـ الأفكار المفردة)
    - الحكم (الأنواع المختلفة في المنطق الصوري)
    - القياس (الأنواع المختلفة للأقيسة)
  - التصور الموضوعي
    - الآلية
    - الكيميائية
    - الغائية
  - الفكرة
    - الحياة
    - المعرفة
    - الفكرة المطلقة

والوجود هو الجانب الخارجى المجرد من الأشياء، هو خصائصـها الأكثر عمومية، أما الماهية فهى تركـيبها الداخلى. خـذ أى موضوع جزئى يوجد أمـامك، وليكن حجراً. إن الحجر هو بالتأكيد موضوع فيزيائى فى مجال الطبيعة (من حيث إنها تعارض المنطق). هذا الحجر يكون مـثل أى موضوع آخر فى الطبيـعة تجسيداً لكل مـقولات المنطق. وربما تكون مقولة الجوهر، من المقولات التى تتبادر إلى ذهن الشخص بسرعة، عندما ينظر إلى حجر ما؛ لأن الحجر يتكون من مادة من نوع مـا. ونحن لا نعرف ذلك إلا عن طريق التفكير؛ لأن الجوهر مقولة من مقـولات الماهية فى قائمة مقولات هيجل، وهى مقولة عـينية نسبياً فى تلك القائمة. وما هو أكثر تجريداً من جوهر الحجر صفاته، وشكله (هيئته)، والواقعة التى تقـول أنه يمكن أن يقاس. ويوجد، فى قائمة هيجل، مقولات الوجود، من حيث إنها تقابل الماهيـة، لأنها أكثر تجريداً ومبـاشرة. ولابد أن يتكون أى شىء يمكن أن يقاس من أجزاء متميِّزة من الناحية الكمية. وبمعنى آخر، تتضمن مقولة القَدْر Measure بداخلها وتفترض مقـولة الكم. ولكن ما يكون له كم لابد أن يتكون من كيفـيات يمكن تمييـزها. ولذلك، تتضمن مقولة الكم وتفترض مقولة الكيف. وبالتالى، فإن مقولات الوجود، كما أوضحنا عن طريق مثـال الحجر أو أى موضوع آخر نختـاره، هى، فى نظام التجريد الذى يتضاءل والعينية التى تزداد ـ مقولة الكيـف، والكم، والقَدْر، وكل مقولة منها تتضمن كل المقولات التى تسبـقها، وتتضمن كل المقولات التى تـليها، وتؤدى فى الوقت المناسب إلى مقولة الماهية، التى تتضمن مقولة الجوهر.

ودعنا ننظر بإمعان أكـثر إلى مقولات الكيف. إن الجانب الأكثـر تجريداً من أى كيف هو أنه موجود، أى أنه يمتلك وجوداً Being. وهذا هو أقل ما يمكن أن نقرره عن أى شىء يمكن إدراكـه أو تصـوره. إنه كلى حـتى إنه يكون مـوجـوداً فى كل شىء. وهو، بوضوح، الأكـثر تجـريداً من كل الكليات. وبالـتالى، إذا كان كل مـا تستطيع أن تـقوله بصورة إيجابية عن أى شىء هو أن مقولة الوجود تنطبق عليه، فإنك لا تستطيع أن تقول شيئاً محدداً عنه على الإطلاق. أو ما يقصده هيجل هنا ليس شيئاً غامض الدلالة كما قد توحى لغتـه الغامضة بالمـرء إلى أن يفترض ذلك. ومن منطلق حـبه للمفارقـات ونقائض الموضوعات، فإنه لا يقول سوى أنك لو قررت أن شـيئاً موجوداً، أعنى يمتلك وجـوداً، فإنك تؤكد وجود كيف ما غير محدد للغاية لا تكون مستعداً حتى الآن لأن تقول عنه شيئاً محدداً. إنك تقرر أبعد من ذلك أن شيئاً يكون ذلك الكيف غير المحدد ولا يكون ما لا

يكون ذلك الكيف. ولذلك، فإنك تقرر، بطرق مختلفة، فى الوقت نفسه أن شيئاً يكون، وأن هذا الشىء الذى يكون، لا يكون شيئاً آخر. وبالتالى، فإن اللاوجود أو العدم هو نقيض الوجود، ويؤدى تقرير الوجود بك فى الحال إلى تأكيد النقيض، أى العدم. إن الوجود يتضمن تمييزاً عما لا يكون، أى اللاوجود، أو العدم، لأن كل تحديد هو سلب.

وفضلاً عن ذلك، إذا وجدت فى تأملك لأى شىء إنه يكون حتى الآن كيفاً غير محدد، ولا يكون، بالتالى، ما لا يكون ذلك الكيف، فإن ما تدركه أو تتصوره يكون ولا يكون - ثم تنقاد بعد ذلك إلى مركب الوجود (ما يكون) والعدم (ما لا يكون)، أعنى مقولة الصيرورة Becoming. لأن الصيرورة (التغير، والانتقال) هى انتقال شىء ما إلى ما لم يكنه من قبل. ولقد فهم «بارمنيدس» فى تاريخ الفلسفة اليونانية المبكرة التعارض بين الوجود واللاوجود، ولذلك أكد، بصورة دجماطيقية، أن العالم يكون على ما هو عليه - أى «ما هو موجود، موجود»، ورأى أيضاً أن اللاوجود أو العدم يقابل الوجود - أعنى «ما لا يمكن أن يكون». ولسوء الطالع، هذا هو الحد الذى استطاع أن يصل إليه بارمنيدس فى تطور المقولات، ولم يستطع أن يجد مكاناً للتغير أو الصيرورة. وتقدم «هيرقليطس» خطوة أبعد عندما أعلن أن العالم فى «صيرورة»، أى فى تغير لا يتوقف، فهو انتقال مما كان فى الماضى إلى شىء لم يكنه، بل أنه تحول إليه. وقد أوجد «الذريون» فيما بعد فى الفلسفة اليونانية مركباً من الوجود والصيرورة؛ فكل ذرة هى وحدة من الوجود لا يمكن أن تتفكك وتتلاشى، ومع ذلك فالذرات تتغير باستمرار فى تركيباتها.

وإذا اقتنع القارىء بأن الصيرورة هى مركب منطقى خالص من الوجود واللاوجود، وقبل بالتالى هذا الاستنباط الأول الذى قام به هيجل للمقولات، فإن ذلك يعنى أنه يوافق على منهج هيجل من حيث المبدأ. وإذا اعتقد القارىء، من ناحية أخرى، أن التصورات المجردة للوجود واللاوجود، عندما يقابل بعضها بعضاً، لا تؤدى إلى تصور أبعد هو التغير أو الصيرورة من حيث أنها مركب من الوجود واللاوجود، فإنه بذلك يتهم هيجل بأنه يدس هنا خلسة تصوراً جديداً لا يعرفه إلاعلى أنه نتاج للتجربة، وليس نتيجة لعملية استنباطية منطقية خالصة. وسيميل مثل هذا القارىء إلى رفض منهج الجدل الهيجلى بأسره. ومن الواضح جداً أن هيجل كان على حق فى الاعتقاد بأن التغير يتضمن شيئاً يصبح غير ما كان عليه من قبل. وتلك مسألة لا نزاع فيها، لكن هل التصور المجرد للوجود، مأخوذاً بذاته، يجبرك من الناحية المنطقية على أن تتصور منذ البداية اللاوجود، ثم تربط بعد ذلك بين الاثنين فى الصيرورة، كما يزعم هيجل؟.

وسيلاحظ القارىء فى قائمة المقولات الرئيسية التى وضعناها من قبل، أن هيجل يستخدم كلمة «وجود» لكى يميز ثلاث مقولات مختلفة. ولم يجد هيجل كلمات كافية فى اللغة الألمانية تساعده على استخدام كلمة منفصلة لكل مقولة؛ لكن السياق يوضح باستمرار ما كان يجول بخاطره فى أى حالة جزئية. وفى الطرف الأقصى للوجود، هناك الفكرة المطلقة، التى تتضمن فى عينيتها كل مقولات المنطق الأخرى، فى حين أن الفكرة المطلقة هى فى فلسفة الروح المركب النهائى لكل التصورات السابقة فى النسق بأسره. ولابد لنا أن نتذكر أن الفكرة المطلقة هى الوجود، وهى الصيرورة، وهى الكيف، وهى الماهية، وهى الفكرة الشاملة، وهى الطبيعة، وهى الروح، فى كل تجريداتها وفى كل عينيتها. فجميع المقولات الأخرى متضمنة حتى فى مقولة الوجود الأكثر تجريداً، ويمكن استنباطها منها فى نظام منطقى يزداد فى عينيته بالتدريج. لقد تتبعنا الخطوة الأولى فى ذلك التقدم الجدلى، الذى تمَّ بواسطته استنباط مقولة الصيرورة من مقولة الوجود، وأشرنا إلى الطريقة التى ينتقل فيها الكيف والكم بعد ذلك إلى «القَدْر».

وعندما نستطيع أن نطبق مقولات «القدر»، فإننا نستعد للتقدم من ظواهر الأشياء الخارجية إلى بنيتها الداخلية التى نستطيع أن نعرفها عن طريق الانعكاس، وبالتالى نتقدم نحو مقولات الماهية، وربما قلنا، ننتقل مِن الحس المشترك السطحى إلى التحليل العلمى. وتتضمن مقولات الماهية بداخلهامثلث الحقيقة الواقعية (الوجود بالفعل) Actuality التى تشمل مقولات الجوهر، والعلية، والتفاعل، إلى حد أبعد مما تصوره كانط. وطالما أننا لا نفكر إلا على أساس الجوهر، والعلّية، فإن العالم يبدو أنه محدد عن طريق ضرورة مطلقة، لكن عندما ننتقل إلى مقولة التفاعل، التى تؤثر فيها الموجودات الفاعلة بعضها فى بعض وتحدد بعضها بعضاً، نجد أن جميعها بداخل الكل المتبادل تكون محددة بصورة متبادلة؛ وهذا التحديد الذاتى هو حرية الكل. ولذلك تقودنا مقولة التفاعل بعيداً عن منطقة القانون العلمى، وتحديد كل شىء عن طريق أشياء أخرى خارج ذاته، إلى منطقة التحديد الذاتى لكل أوسع وأكثر شمولاً. لكن الوصول هنا، هو تجاوز لماهية التصور بمقولاته الأكثر عينية.

ودعنا نحاول توضيح تحليل هيجل للحاجة الماسة إلى حرية على نحو قد يلقى ضوءاً على فكره، على الرغم من أنه لا ينصفه إنصافاً كاملاً. افرض أن طبيباً يرى أناساً حوله

يموتون بوباء معين، ولنقل أنه وباء حمى التيفود، إننا هنا نجده يقاوم، فى يأس، قوى تسبب الوفاة دون أن يكون له حول ولا قوة، ويعجز عن السيطرة عليها. فالكون هنا بالنسبة له هو نسق من الضرورة المحتومة؛ لأنه لا يستطيع أن يمنع انتشار الوباء. لكن افرض أنه اكتشف أخيراً مصدر العدوى وتحكم فيه، فإن الطبيب يصبح الآن حراً. فقد أصبح نفسه الفاعل الذى يتصرف فى نسق من الأحداث لم يكن لديه قدرة من قبل على السيطرة عليه. فالحرية هى الضرورة عندما تتكشف وتفهم. والمعرفة عن طريق الفكرة الشاملة هى الحرية. ودعنا الآن نأخذ مثالين توحى بهما تعليقات هيجل نفسه. إنسان يتصور نفسه على أنه مجرد رابطة فى سلسلة أحداث، يشعر بأنه مقيد، ومع ذلك، لو أنه وحدّ نفسه مع الواقع كله أو مع المطلق، فإنه يكون حراً؛ ويثنى هيجل على اسبينوزا لأنه تعرّف على ذلك فى تصوره للحب العقلى لله. والمثال الثانى هو المجرم الذى وقعت عليه عقوبة، يشعر بأنه مجبر ومقيد من الخارج، ومع ذلك، لو أنه أدرك أن عقوبته وقعت عليه، فى حقيقة الأمر، بسبب سوء سلوكه، أى أنها ارتداد لأفعاله الخاصة، فإنه يكون حراً(٧). ومن المحتمل أن هيجل يفترض أن المجرم يندم عندما يعرف الرابطة المنطقية بين جريمته وعقوبته، ويعيش بعد ذلك وفقاً لقوانين المجتمع، ويصبح مواطناً صالحاً.

ويعالج المثلث الثالث للمنطق الفكرة الشاملة. (الكلمة الألمانية هى Begriff، وربما تكون أفضل ترجمة لها الفكرة الشاملة. وتفترض المعانى الجذرية لكل من Begriff و Concept عناصر دقيقة متماسكة ومحكمة معاً فى نسق، حتى إن وحدتها العضوية تصبح واضحة). ويعبر المطلق، فى الفكرة الشاملة الذاتية، عن نفسه فى كليات المنطق المألوف، التى فسرها هيجل من جديد لكى يجعلها عينية، ولكى يظهر علاقتها العضوية. ويُرى الكلى، فى تصور مفرد لشخص فرد أو لشىء ما، موجوداً فى مثال جزئى، ويكون المثال الجزئى مثالاً للكلى. فسقراط مثال جزئى «للإنسان» الكلى. و«الإنسان» ليس تجريداً؛ لأنه يوجد فى أناس معينين مثل سقراط، وهؤلاء الناس يوجدون بدورهم فيه. وتتضح العلاقة العضوية بين الكليات والأفراد بصورة أكثر فى الأحكام، التى تتطور أبعد ويتم البرهان عليها فى الأقيسة. ويعتقد هيجل أن القياس ليس أداة مصطنعة لبيان حجج، بل إنه واقعى، لأنه النسق الفعلى للتفكير الذى يتألف منه الكون.

وتشمل الفكرة الشاملة الموضوعية عناصر جزئية توضع معاً بصورة آلية وكيميائية، غير أن الآلية والكيميائية تجدان، على الرغم من علاقتهما الواقعية فى العالم، معناهما

العميق فى الغائية، لأن كل شيء له غرضه الغائى الذى يُفهم على ضوئه، كما رأى أرسطو من قبل. فالحقيقة الواقعية المحايثة فى بذرة البلوط تتجلى بوضوح فى شجرة البلوط، والتطور من بذرة البلوط إلى شجرة البلوط هو غائية محايثة تكشف عن المغزى الداخلى لبنى الآلية والكيميائية. ويتحقق مركب الفكرة الشاملة الذاتية (المنطق العادى الذى أعيد تفسيره من جديد بطريقة هيجلية)، والفكرة الذاتية الموضوعية (المغزى العينى للعلم) فى مقولة الفكرة، التى تشمل مثلث الحياة (العالم بوصفه وجوداً حياً)، والمعرفة (العالم يصبح واعياً بذاته)، والفكرة المطلقة (العالم يعى ذاته فى وحدته المنطقية التامة وكماله). وتضم مقولة الفكرة المطلقة داخلها كل المقولات السابقة بوضوح، ابتداء من المقولة الأكثر تجريداً، أى الوجود. وتؤلف تلك المقولات مركباً كاملاً يعى ذاته ويكون حراً.

ويؤدى إصرار هيجل على أن الفكر والواقع متطابقان إلى تأكيده للدليل الأنطولوجى على وجود الله، الذى رفضه كانط، الذى ميّز بين الفكر والواقع. وعند هيجل ليس هناك واقع سوى الفكر، ولذلك يعى الفكر نفسه فى المقولات العليا التى تعرف، بالتأكيد، وجودها الخاص من حيث إنه المطلق(٨). ويعتقد الهيجليون أن هيجل محق فى ذلك، ومن الممكن رد الاعتبار للدليل الأنطولوجى. ويتفق معظم الفلاسفة من مدارس أخرى مع كانط فى رفض هذا الدليل. فهل الفكر والواقع متطابقان؟ هل الواقع نفسه نسق من الفكر يعرف ذاته من حيث إنه كذلك فى المطلق؟ تلك تساؤلات محل نزاع وخلاف.

٥ ــ فلسفة الطبيعة

فى مقابل المنطق، الذى يكون فيه المطلق فكراً خالصاً، تقف الطبيعة التى يتخارج فيها الروح المطلق من حيث إنه العالم الخارجى. وهدف هيجل فى «فلسفة الطبيعة» هو أن يعرض للمفاهيم الكلية التى تكون أساساً للطبيعة. وتختلف التصورات عن مقولات المنطق من حيث أنها ليست كلها موجودة بالضرورة فى كل شيء. فهناك كليات فى الكائنات الحية، مثلاً، لا تظهر فى المادة اللاعضوية. وهيجل ليس من أنصار مذهب شمول النفس.

وتصورات الطبيعة الأدنى والأكثر تجريداً هى مثلث المكان، والزمان، والحركة؛ التى

تؤدي إلى مبادىء الآلية الأخرى. وتلك المبادىء موجـودة، بالتأكيد، فى كل طبيعة. وفى مقابل الآلية هناك تصورات الفيـزياء، ويكون علم الكائنات الحية أعلى من هذه التصورات من حيث إنه مركب فى حالة الكائنات الحية. فالكائن الحى يكون فى تركيبه آلياً وفيزيائياً، غير أنه شىء أكـثر من ذلك. ويظهر الوعى بدرجة أدنى فى الحيـوانات. ويمتلك الإنسان وعيـاً ذاتيـاً، لأنه يستطيع أن يسـتدل، فهو يمـتلك عقلاً أو روحاً، بالمعنى الهـيجلى. ولذلك، يعود الروح المطلق، الذى يكون فى عـالم خارج ذاته فى الطبيعـة، إلى نفسه فى أفراد متناهين يشاركون فى فكره العقلى الخاص. ويؤدى ذلك بهيجل إلى الجزء الثالث من مذهبه، وأعنى فلسفة الروح.

وليس من الضرورى مناقشة فلسـفة الطبيعة عند هيجل بالتفصـيل. إذ يُسلّم معجبوه بأن هذه الفلسفـة هى أضعف جزء من فلسفتـه. إن تدريبه واهتمامه يـكمنان فى مجالات مثل المنطق، والميتافيزيقا، والأدب، واللاهوت، والفن، والتاريخ البشرى. وقد كانت لديه معرفـة علمية ضئـيلة أو استعداد طبـيعى قليل. إن الإنسان لا يستطيع أن يـتفوق فى كل شىء. ومع ذلك، فثمة ملاحظتان قد نسوقهما قبل أن نترك ذلك الجزء من فلسفته.

لقد استبق هيجل مذهب التطور إلى حد أنه عزا إلى الطبيعة عملية منطقية من الصور الأدنى إلى الصور الأعلى؛ لأن المادة اللاعضوية، والنباتات، والحيوانات، والإنسان، تتبع العينية المتزايدة، والـزمان والمكان. ويبدو، بالتأكيد، أن هذا التـتابع المنطقى يفترض تطوراً مناظراً فى الزمان، خاصة كما حاول هيجل أن يجد توازياً بين الخطوات المتتابعة فى فلسفته الخاصة بالروح، وأحـداث فى التاريخ البشرى. ومع ذلك، يرفض هيجل بصـورة جازمة التصور «السديمى» لأصل تنظيمات حيوانية أكثر تطوراً من الأدنى (٩). لقد عاش قبل أن يظهر استحسان تفسير «دارون» و«لامارك» للتطور العضوى. وبالتالى، بينما تُرك «لهربرت سبنسر» أن يصبح أول فيلسوف حديث يعرف دلالـة التطور البيولوجى، فقد ساعد مذهب هيجل الذى يرى أن ثمة نظاماً منطقياً فى الطبيعة فى إعداد العقل الأوربى لفلسفات التطور فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر.

ولم يكن هيجل، شأن الفلاسفة المثاليين المطلقين الذين تأثروا به فى العصور المتأخرة، معادياً للعلوم الطـبيعية، ولم يرفض التـفسير الآلى للطبيـعة من حيث إنه تفسيـر صحيح داخل مجال البحث العلمى حـيث وجد أنه تفسير مقنع. ومع ذلك، فالآليـة تصور مجرد فى الطبيعة بقدر ما هو مجرد فى المنطق. أما الغائـية فـهى تصـور أكثر عينية. فلكل كائن

حى، مثلاً، بنيته الآلية، وهو يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء. ومع ذلك، لا تفى الأوصاف عن طريق تلك القوانين بالغرض. لأن علاقات الأعضاء المتعددة بعضها ببعض، داخل أى كائن حى، تؤلف كلاً واحداً يكون أكثر من التفاعل الآلى المحض لأجزائه، على الأقل عندما نقوم بدراستها دراسة فلسفية. فحياته تحقق غرضه الداخلى الخاص. إن الطبيعة بأسرها تحكمها قوانين آلية، غير أنها تمتلك معنى أعمق مما تستطيع أن يكشفه السرد المحض لتلك القوانين. وذلك ما يقصده الفلاسفة من أصحاب المثالية المطلقة عندما يصرون على أن للعالم دلالة روحية.

٦ ـ فلسفة الروح

يعالج القسم الثالث من فلسفة هيجل، وأعنى به فلسفة الروح، تجارب البشرية الحضارية. يعالج موضوع المثلث الرئيسى أى «الروح الذاتى»، السيكولوچيا، أى عمليات الأفراد العقلية منظوراً إليها بذاتها بصورة مجردة، بمعزل عن المجتمع. ونقيض هذا الموضوع، هو «الروح الموضوعى»، الذى نجد فيه عقل الإنسان (روح الإنسان) يبلغ الحرية، والعينية، والموضوعية فى العلاقات الاجتماعية. ويصبح الإنسان، أخيراً، فى مركب المثلث ـ أى فى «الروح المطلق» ـ واعياً بذاته بصورة عينية وواعياً أيضاً بالعالم المادى والاجتماعى الذى يعيش فيه، ويصبح من خلال الفن، والدين، والفلسفة، ممتناً بأصله الإلهى ومصيره، من حيث إنها تجلى للفكرة المطلقة. وبينما يكون النظام الذى تظهر فيه التصورات المختلفة فى الجدل منطقياً خالصاً، ـ تزداد عينيته بالتدريج ـ فإن هيجل يعتقد أن تتابع الأحداث البشرية تتبع إلى حد ما هذا النظام.

وتبدو سيكولوجيا هيجل الآن ـ بتقسيماتها الفرعية الغريبة إلى ما يطلق عليه «الأنثربولوچيا» و«الفينومنولوجيا» ـ قديمة العهد. ومع ذلك، فقد كانت استبصاراته موضع تقدير فى العصر الذى عاش فيه. فقد عرف، مثلاً، أن كل مثير واستجابة جزء من كل عضوى، ومن المستحيل التفكير فى النفس على أنها جوهر منفصل فى تأثير متبادل مع، أو موازية للعمليات الجسمية، لكن ذلك الوعى (أو كما يقول البعض الآن، السلوك) هو تنظيم مؤلف (هو تكامل) لوظائف جسمية. ويشير هيجل بقدر من الدقة إلى النظام الذى يحتمل أن تكون العمليات الذهنية (أو أوجه السلوك) قد نشأت منه.

وينظر البعض إلى معالجة هيجل «للروح الموضوعى» على أنها أفضل جزء فى فلسفته. ويتكون المثلث الرئيسى هنا من الحق (Recht)، بمعنى الحق المطلق (الذى يُنظر فيه إلى الأفراد فى علاقاتهم الخارجية بعضهم ببعض، وحقوق بعضهم تجاه البعض الآخر)، ومن الأخلاق الشخصية (Moralitat) (التى فيها يحول الأفراد أفكارهم إلى الداخل، ويفحصون ضمائرهم)، ومن الأخلاق الاجتماعية (Sittlichkeit) (التى تتموضع فيها الحقوق الذاتية والضمير الداخلى فى مؤسسات اجتماعية مثل الأسرة والدولة).

ويعرّف هيجل المبدأ العام للحق المجرد بأنه «كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً». ويشبه هذا الرأى القاعدة الثانية من قواعد الأمر المطلق عند كانط. ولما كان الإنسان شخصاً، وواعياً بذاته، وحراً، ومزوداً بقدرات أخلاقية، ويختلف بذلك عن الحيوان، فإنه يكون حاملاً لحقوق ويكون لديه التزامات مناظرة نحو نفسه ونحو أقرانه.

ويتطور الحق فى مثلث الملكية والعقد، والخطأ (الضرر، والقانون الجنائى... إلخ)؛ فالإنسان بوصفه شخصاً له الحق فى الملكية، وذلك يمكنه من التعبير عن شخصيته،عن طريق إعطائه الوسيلة المادية التى يستطيع بواسطتها أن يحصل على الأمن لنفسه ولأسرته وأن يخطط للمستقبل، ويصبح، بالتالى، بطريقة جوهرية حراً. ويتضمن الحق معرفة حقوق الأشخاص الآخرين فى ملكيتهم الخاصة. ومعالجة هيجل العامة للملكية معالجة فردية؛ بمعنى أن الإنسان يبلغ الشخصية عن طريق اكتساب الملكية وإدارتها بطريقة محمودة أخلاقياً. ولا تفترض آراء هيجل، فى الوقت نفسه، إغفالاً للمظالم الاجتماعية التى تجعل من المستحيل الآن على معظم الأشخاص أن يمتلكوا ملكية خاصية عن طريق مجهوداتهم الخاصة. ولا يكون العلاج بناء على الأفكار الهيجلية، فيما يبدو، فى الاشتراكية المتطرفة أو الشيوعية، اللتين تلغيان الملكية الخاصة، وإنما يكون بالأحرى فى نظام اجتماعى تصبح فيه الملكية الخاصة أكثر عمومية ويتم حمايتها بصورة أفضل.

ويكون لشخصين يمتلكان ملكية الحق فى أن يرتبطا بعقود، التبادل والتجارة، ويستطيعان عن طريقها أن يحولا ملكيتهما لمنفعة متبادلة، ولابد أن يحترم كل منهما الآخر بوصفهما شخصين فى تلك المعاملات التجارية، ويفعلان بنية مخلصة. والفشل فى تحقيق ذلك يؤدى إلى الخطأ، وقد يكون ذلك الخطأ غير متعمد أو غير مقصود، وفى هذه الحالة يكون المخطىء ملزماً بتعويض أو برد الملكية، أو قد يكون نصباً واحتيالاً، وفى هذه الحالة يتظاهر المخطىء بأنه يسلك سلوكاً يتفق مع الحق، غير أنه لا يفعل ذلك،، ويجب فى

هذه الحالة أن ينال جزاء، أو قد يكون (الخطأ) جريمة، وفى هذه الحالة ينتهك المخطىء بصورة علنية حقوق الآخرين ويستحق العقوبة.

ولا ينظر هيجل إلى العقاب على أن ما يبرره أساساً هو أنه ردع لجرائم المستقبل، ولا أنه جزاء يستهدف إصلاح المخطىء؛ لأن التأكيد على أى هدف من هذين الهدفين معناه الإخفاق فى احترام شخصية المجرم الخاصة، ومعاملته كما لو كان حيواناً أو موجوداً فى منزله دنيا(١٠). إن العقاب يجب أن يكون تعبيراً عن إرادة اجتماعية أو عامة تتجسد فى الدولة، وليس تعبيراً عن أطراف تشعر بأنها مهضومة الحق. ويُفسِّر هيجل، باستمرار، على أنه يعنى أن العقوبات تعلم المجتمع المخطئ نفسه إذا كان ذلك ممكناً، أن يتحقق من أن أى جريمة، من حيث إنها مسألة من مسائل العدالة، ترده عن الخطأ، عندما يعانى من نتائج سلوكه. لقد استحسن هيجل الحركات التى كانت موجودة فى عصره لإنسانيتها العظيمة فى معاملة المخطئين، وقصر عقوبة الإعدام على جرائم كبرى قليلة.

وينقلنا النظر فى الفعل الخطأ، وبصفة خاصة الجريمة، من الحق المجرد، الذى يهتم بأشياء خارجية مثل الملكية، إلى مسئولية أخلاقية وإلى العمليات الذهنية الداخلية للفاعل أعنى الانتقال إلى دراسة الأخلاق الفردية Morality التى تتميز عن الحق المجرد أو القانون والتى تكون نقيض الموضوع بالنسبة له وإلى الغرض الذاتى، القصد (النية) intention، وإلى موقف الضمير عند شخص ما، الذى يميز بين الخير والشر. والشخص مسئول أخلاقياً عن أغراضه (أو نواياه)، التى تتضمن كل النتائج التى ينبغى أن يكون قادراً على أن يتوقعها قبل أن يسلك سلوكاً معيناً، ولا يكون مسئولاً إلا عن تلك الأغراض فقط. ويكون القصد (النية) من النتائج المتوقعة والمرادة، تلك التى تكون جزءاً جوهرياً من الفعل. وقد يتضمن القصد سعادة Well-being الفاعل وسعادة الآخرين. ويعتقد هيجل أنه من الصواب بالنسبة للإنسان أن يحتوى قصده على خيرات أخرى بجانب الأداء المحض للواجب، شريطة أن لا تتضمن شيئاً يخالف الواجب. والرجل العظيم الذى يؤدى خدمات هامة للعالم، ينبغى الا يُلام لأن قصده يتضمن عَرَضاً، السلطة، أو المجد، أو الشهرة لنفسه. ولم يكن هيجل قاسياً بالنسبة لإنسان يسرق رغيفاً من الخبز عندما يكون الأمر ضرورياً لأن يفعل ذلك لكى يطيل حياته، التى تكون أكثر أهمية من الملكية. إنه يسوغ تخصيص بعض الأدوات، والملابس، والأمور الضرورية والأخرى للمدين المفلس على حساب دائنيه. ولا يمكن، من ناحية أخرى، أن يُعفى شخص ما من المسئولية عن

ضرر كبير سببه للآخرين بسبب «مقاصده الطيبة» المزعومة، إذا فشل فى أن يضع فى اعتباره النتائج الشريرة التى تنتج من فعله المتهور. وعندما يتأمل شخص ما من الداخل أغراضه ومقاصده، يظهر ضميره، ويميز بين الخير والشر. والخير هو إرادة ما هو عقلى وما يعمل على نجاح الرفاهية العامة، أما الشر فهو إرادة ماهو ضار. إن الأخلاق، باستخدام هيجل للمفهوم، هى، بحق، أن يفعل الشخص وفقاً لما يمليه ضميره الخاص، ويؤكد هيجل من جديد نظرية الاستقلال الذاتى عند كانط. ومع ذلك، يشير هيجل إلى أن ضمير الإنسان قد يخطىء ولا يستطيع الناس أن يبلغوا الحرية والمعرفة العقلية بما هو خير وما هو شر بالفعل إلا فى مجتمع منظم تنظيماً جيداً. وأخلاق المجتمع الحصيفة، التى تتجسد فى مؤسسات تكون نتاج حكمة العصور، يوثق بها أكثر من ضمير الشخص المتعصب (بالإضافة إلى ما نسميه «المعترض المخلص»).

ويظهر مركب الحق المطلق والأخلاق الذاتية فى أخلاق موضوعية أو اجتماعية. والمثلث الرئيسى داخل الأخلاق الاجتماعية هو الأسرة، والمجتمع المدنى، والدولة. ويرى هيجل فى الأسرة المؤسسة الاجتماعية الأصلية والأساسية التى تتحقق فيها الحرية. ولا يفهم الزواج فهماً كافياً إذا نظرنا إليه على أنه مجرد علاقة جنسية، أو عقد مدنى، أو اتحاد ينتج من حب رومانسى. وهو يشمل كل ذلك، بالتأكيد، غير أنه فوق كل ذلك، ويجب أن يكون، اتحاداً «أخلاقياً» يوافق فيه فردان بحرية على أن يصبحا شخصاً واحداً؛ يتخلى كل واحد منهما عن المصالح الأنانية لكى يدخل فى حياة أكبر من حب متبادل، ومساعدة، وإرادة مشتركة، وأغراض مشتركة. إنه مؤسسة اجتماعية، ذات اهتمام عام بالمجتمع؛ ولذلك، لابدأن تحدد ظهوره مراسم مدنية، ولا يسمح بالطلاق الذى يكون نتيجة نزوة عارضة من أحد الشريكين أو من كليهما، بل يسمح به فقط نتيجة لأسباب خطيرة الشأن يحددها القانون. ويجب على الزوج باعتباره رب الأسرة أن يكسب المعاش، ويوفر لأفراد الأسرة حاجاتهم، ويعتبر ملكيته ملكيتهم المشتركة. ويدرك الزوج والزوجة فى أطفالهما التحقق الموضوعى لحبهما، الذى كان من قبل شعوراً ذاتياً تجاه كل منهما للآخر. إنه ينبغى عليهما أن يربيا أطفالهما بحذر وفهم، ويمارسا الحزم عندما يكون الأطفال صغاراً فى السن، ويحترما حقوقهم الكاملة من حيث إنهم أشخاص مستقلون عندما يصلون إلى سن النضج التام ويكونون على استعداد لأن يعولوا أنفسهم، ويكونوا أسراً خاصة بهم. ويصر هيجل على أهمية الأسرة من حيث إنها مؤسسة أخلاقية فى

مقابل شطحات الرومانسيين الذين كانوا يتعاطفون مع الارتباطات العارضة ومع الحب الحر غير المسئول.

ولكى يحافظ هيجل على تناسق الجدل، كان عليه أن يجد نقيض الموضوع للأسرة، الذى يستطيع أن يتآلف معها فى وحدة عليا هى الدولة. وهذا ما يطلق عليه اسم «المجتمع المدنى» (burgerliche Gesellschaft). أما الموضوع داخل المجتمع المدنى فهو نسق الحاجات system of wants، ذلك النسق الذى يتضمن ما نسميه بالنظام الاقتصادى، ويضم الطبقات الزراعية، والصناعية، والتجارية، والحاكمة. وينتمى الفرد إلى الطبقة التى يطمح إليها شريطة أن يكون مناسباً لها؛ ولا يتحدد ذلك سلفاً بطريقة تعسفية عن طريق الميلاد (كما فى نظام الطبقات المغلقة فى الهند)، ولا يأمر به الحكام (كما هى الحال فى جمهورية أفلاطون). أما نقيض الموضوع فهو إدارة العدالة بين الأفراد والطبقات عن طريق قوانين تفسرها المحاكم بلغة مفهومة للمواطنين. أما المركب فهو يشمل رجال الشرطة الذين ينفذون أوامر المحاكم، والنقابات الإرادية التى يكون للأفراد الحرية فى تنظيمها لكي تدعم مصالحهم بطريقة تنسجم مع الرخاء العام.

وكان هيجل يحترم الدولة احتراماً كبيراً من حيث إنها الفكرة الشاملة عن المثل الأعلى، ولأن الأخلاق تعالج المثل العليا، بمعنى ما ينبغى أن يكون وليس ما هو كائن، ولا ينبغى أن نلومه على ثنائه على الدولة بصورة لا تستحقها أى دولة قائمة بالفعل. فلقد عرف هيجل أن للدول القائمة بالفعل عيوباً كثيرة، ومع ذلك كان متفائلاً حتى إنه كان يعتقد أنه حتى لو كان الأمر كذلك، فإنها شوهت مثلاً أعلى ليس غائباً تماماً، مثلما يكون الإنسان الدميم، والمجرم، والأعرج، والعاجز، بالرغم من ذلك أناساً أحياء. ولا يصبح الفرد حراً تماماً، ويمتلك حقوقاً يمكن تحديدها على أساس عقلى والمحافظة عليها، إلا من حيث إنه مواطن فى الدولة. والدولة أكثر أهمية من الفرد. ومع ذلك لا يمكن الإدعاء بأن هيجل نقل نظريته العضوية فى الدولة إلى متطرفى المذهب الشمولى المعاصر. ويعلن هيجل أن الدولة الأكثر تطوراً، هى التى يكون دستورها ملكياً، ويكون رئيسها فرداً واحداً ينظم كل وظائفها. ومع ذلك، لا يكون الملك مستبداً، لأنه يتصرف بناء على نصيحة وزرائه، ولا ينبغى عليه سوى أن يقول «نعم»، وبذلك يضع النقط على الحروف. ويبدو أن هيجل كان فى ذهنه صورة ملك له وظائف تشبه إلى حد ما وظائف الملك الإنجليزى، الرأس البارز الذى تنفذ باسمه أعمال الحكومة.

ويلى الملك السلطة التنفيذية أو موظفو الدولة والسلطة التشريعية، ولا يؤمن هيجل

بالنظرية الأمريكية فى الفصل الكامل بين السلطات التنفيذية والتشريعية، ولكنه يفضل الممارسة البريطانية التى يكون بواسطتها للوزراء مقاعد فى البرلمان. ولا يحبذ حق التصويت العام؛ صحيح أن الحكومة تنفذ الإرادة العاقلة للأمة، لكن ذلك لا يمكن أن يتحقق عن طريق انتخاب شعبى تدلى فيه الجماهير الجاهلة بأصواتها. بل ينبغى أن تقود السلطة التنفيذية الرأى العام وتوجهه بدلاً من أن تخضع فتكون أداة سلبية لانفعالات شعبية طاغية فى لحظة ما.

وعلى الرغم من أن هيجل لم يكن يريد بذلك معارضة التقدم، فإننا نستطيع أن نرى لماذا كانت آراؤه بوجه عام مقبولة بالنسبة للبيروقراطية الرجعية التى كانت مسيطرة على بروسيا بعد مؤتمر فينا، وكان يُخشى أنه يريد أن يكون تماماً تحت رضا الحكومة. وهناك الكثير من آراء هيجل عن الدولة له قيمته، ويدين إلهام بعض من أعظم المفكرين البريطانيين فى الفلسفة السياسية لهيجل، كما توضح ذلك كتابات «توماس هل جرين» T. H. Green، و«برنارد بوزانكيت» B. Bosanquet. غير أن هيجل أصابهم بالإحباط فى معالجته للقانون الدولى. فلم يكن لديه أمل فى إمكان تأسيس سلطة دولية، أو ضمان سلام عالمى.

فكل دولة، فى تفسير هيجل للتاريخ الكلى، تعبير عن فكرة تتجلى أثناء التطور فى شعب يسيطر ثم يفقد مكانته المرموقة بعد أن يؤدى رسالته. وتتجلى الفكرة المطلقة فى هذه السيطرة المتعاقبة للدول. إن «تاريخ العالم هو محكمة العالم». ويشير هيجل فى كتابه «فلسفة التاريخ» إلى ما يعتقد أنه مساهمة لكل شعب مهم فى التاريخ. وهذا الكتاب مثير بسبب الكم الهائل من المعلومات المفيدة والمعلومات المضللة التى جمعها هيجل معاً، وبينما يكون فكره موحياً، بدرجة كبيرة، فإن الكتاب يميل بوجه عام إلى أن يجعل المؤرخين يشكون فى كفاءة الفيلسوف فى تفسير التاريخ تفسيراً صحيحاً. ومع ذلك كثيراً ما يُنصح المبتدئون فى دراسة فلسفة هيجل بقراءة هذا الكتاب، لأنه قراءة ممتعة، ويعرض المنهج الجدلى بوضوح، وهوملىء بالأمثلة والشواهد.

لقد قمنا حتى الآن بإعادة عرض لتفسير هيجل لتقدم الفكرة المطلقة: أولاً فى ذاتها من حيث إنها تتجلى فى مقولات المنطق، وثانياً من حيث إنها تتخارج عن ذاتها فى الطبيعة الفيزيائية، وثالثاً من حيث إنها تصبح واعية بذاتها فى ذاتها ولذاتها فى عمليات الروح الذاتى السيكولوجية، وتنكشف من حيث إنها روح موضوعية فى مؤسسات اجتماعية.

وتبلغ ذروتها فى الروح المطلق، الذى نعى فيه الواقع بأسره فى وحدته العضوية وكماله. ويتم ذلك فى الفن عن طريق وسيط من صورة محسوسة من نوع ما، وفى الدين، نخبر وحدة البشرى مع الإلهى فى العبادة، أما فى الفلسفة، فينكشف المطلق فى تصورات التفكير الخالص. وثمة علاقة وثيقة للغاية بين تلك الإنجازات الثلاثة العليا للروح، التى يكتمل بها المذهب.

وتشع الحقيقة الواقعية (أى المطلق) فى الفن بوصفها جمالاً Beauty عن طريق وسيط محسوس، قد نتمثله مباشرة كما هى الحال فى تمثال، بناء، أو ألحان الموسيقى، أو فى خيال محسوس كما هى الحال فى الشعر. ولا يمكن أن نتعرف على الجمال فى طور أدنى من أطوار الطبيعة غير الحية (الجامدة) مثل كتلة من الحديد، وبصورة أقل فى نسق آلى مثل الشمس والكواكب. ويصبح الجمال أكثر وضوحاً فى النباتات، التى تكون فيها وحدة الأجزاء والكل غائية، ويصبح أكثر وضوحاً فى الحيوانات، ولا يزال أكثر وضوحاً فى الموجودات البشرية. ومع ذلك، فالإنسان يخلق صوراً من الجمال أكثر كفاية مما يجده قائماً فى العالم حوله. إن الفن أسمى من الطبيعة. (وقد نعترض على هذا التأكيد، غير أن رؤية هيجل الفلسفية بأسرها تؤدى إلى تأكيدها).

ولما كان هدف الفن هو الكشف عن الدلالة الداخلية للواقع فى صور محسوسة، فإنه يكون باستمرار تفسيراً أعلى وليس تقليداً أعمى للطبيعة (فى معارضة أفلاطون فى محاورة «الجمهورية»). إن الفن ينقى الانفعالات، وله دلالة أخلاقية (ويتفق هيجل هنا مع أرسطو). ويجب ألا يكون هدف الفنان تعليمياً أو تهذيبياً أساساً، وأن لا يهدف إلى شهرة شخصية ومكافآت مالية. بل ينبغى عليه أن يسعى إلى نقل فهم الحقيقة عن طريق صور محسوسة تكون لها فائدتها وقيمتها فى تقدير جمالى لذاته. ويوضح ذلك القيمة الفريدة للفن وتصوره النهائى إذا ما قورن بالدين والفلسفة(١١).

لكل عمل من الفن جانبان؛ مضمونه الروحى وتجسده المادى أو الصورة. يسود التجسيد المادى فى الفن الرمزى، بينما يسود المضمون الروحى فى الفن الرومانسى، ويكون هناك توازن تام بين التجسيد المادى والمضمون الروحى فى الفن الكلاسيكى.

لا يستطيع العقل البشرى أن يعبر تماماً فى الفن الرمزى عن المضمون الروحى الذى يحاول أن ينقله بواسطة التجسيد المادى، ولا يمكنه سوى أن يفترض معناه عن طريق رمز ما. وتوجد الأمثلة الفجة فى إبداعات الفن الهندى الذى يقدم مخلوقات هائلة ومشوهة

تسعى، على سبيل المثال، إلى أن توحى بعظمة الآلهة، عن طريق جعل رؤسها، وأيديها، وأرجلها كثيرة. والفن المصرى أكثر تأثيراً فى رمزيته؛ فالمسلات تمثل أشعة الشمس، بينما يلفت أبو الهول الانتباه بطريقة مؤثرة إلى لغز الكون. ويصل الفن الرمزى إلى اضمحلاله فى الحكاية الخرافية، والشطحات، والحكايات القصيرة، وقصيدة الشعر الوصفية والتعليمية، التى لا تعبر أى منها تعبيراً صادقاً عن المضمون الروحى، بل تشير إليه فقط عن طريق الرمز!

وثمة توازن وانسجام بين المضمون والصورة فى الفن الكلاسيكى، الذى كان يعجب به هيجل إعجاباً كبيراً. فهنا ينظر إلى الفن فى أحسن حالاته على أنه فن. إن المضمون يكون عينياً، وتكون الصورة كافية للتعبير عنه. فآلهة اليونان موجودات شخصية وفردية مثلنا، وكانت لدى النحات القدرة على أن يصورها فى جو من السعادة الهادئة والخالدة التى تتجسد فى صور مثالية تعبر عما كان مقصوداً تعبيراً كاملاً. ولم يكن الفن اليونانى، بالتأكيد، فناً كلاسيكياً تماماً؛ لأن اليونان استخدموا الرمزية أحياناً، وكثيراً ما كانوا رومانسيين فى شعرهم، وبصفة خاصة فى المسرحية. غير أن اليونان كانوا أكثر شهرة بإنجازاتهم فى الفن الكلاسيكى، الذى طوروه إلى أعلى كمال، بصفة خاصة فى النحت والآثار.

ويهيمن المضمون الروحى فى الفن الرومانسى، ولا تكفى صورة محسوسة تماماً للتعبير عنه. ومن أمثلة هذا الفن الفروسية، بخصائصها الأساسية المتعلقة بالمجد، والحب، والولاء، والحب الرومانسى، واعترافه بالقيمة اللامتناهية لأشخاص آخرين. ولا توجد هذه الموضوعات فى الشعر الكلاسيكى الخالص، مثل شعر «هوميروس». ويسعى الفن الرومانسى إلى الكشف عن الروح، ليس فى الجلال الكلاسيكى الهادىء والسكون فحسب، وليس فى مغامرات الأبطال، بل فى صراعاته الداخلية، وآلامه، وانتصاراته القصوى. وآلام المسيح، ووفاته، وقيامته، وانتصارات الإيمان على المعاناة التى حققها القديسون والشهداء، هى بين الموضوعات المفضلة للتصوير الرومانسى، والموسيقى، والشعر، وموضوعات العمارة القوطية أيضاً (التى ينظر إليها هيجل على أنها فن رومانسى). وطالما أنه لا يمكن لصورة محسوسة أن تنقل بصورة كافية حقائق روحية عميقة، فإن الجدل ينتقل من الفن إلى نقيضه فى الدين. ولقد اهتم هيجل بالفنون الجميلة اهتماماً كبيراً، وكرس جهداً كبيراً لتقديم تفسير محكم لمغزاها الداخلى. وظل واحداً من المفكرين البارزين فى تاريخ الاستاطيقا، ويعترف كثيرون ممن يميلون إلى رفض فلسفته فى

الفن بأسرها، بأفكار ثاقبة وذات قيمة.

ويحتل الدين مكانة وسط بين الفن والفلسفة، فلم تعد الفكرة المطلقة متجلية فى صورة موضوع من موضوعات الحس، وإن كانت لا تزال لا تفهم مع ذلك فى صور عقلية خالصة. لأن مضمون الدين هو التمثل (Vorstellung)، الذى يكتسى فيه الفكر الخالص بتصوير من نوع ما. والفكرة الشائعة عن خلق الله للعالم هى ذلك التمثل. والحقيقة الفلسفية فى ذلك التمثل هى التحول من المنطق، أعنى الفكرة فى ذاتها، إلى الطبيعة، أعنى الفكرة فى تخارجها. ولم يرفض هيجل تمثل الدين من حيث إنه مجرد أوهام شعبية. فهو يرى فيها تجليات فعلية للمطلق، الذى يعبر عن الحقيقة بصورة كافية مثلما يستطيع العقل العادى أن يفهمها.

ويجد هيجل فى المسيحية، التى يطلق عليها اسم الديانة المطلقة، التمثل الأكثر كفاية للحقيقة الممكنة لدين ما. ويكون الله الأب هو المنطق؛ أى المقولات قبل أن تتخارج فى العالم؛ ويكون الله الأبن هو عالم الطبيعة؛ أما الروح القدس فيكون الواقع الذى يصبح واعياً بذاته فى الروح، ويكون متمثلاً فى الكنيسة. وتظهر عقدة التثليث فى صورة تمثل للحقيقة التى تذهب إلى أن المطلق يكون ثلاثة فى واحد؛ لأن المقولات المنطقية، والطبيعة، والروح تكون كلها معاً المطلق الواحد فى جانبه الثلاثى. ويشعر الإنسان عندما ينعزل عن المطلق بمواطن ضعفه ويصبح واعياً بالخطيئة؛ ويجد عن طريق تجسد المسيح أن المطلق من حيث إنه الطبيعة (أى الأبن) أصبح إنساناً، ويبلغ الوعى بالاتحاد بالله عن طريق العبادة. إن القيمةالعظيمة للدين المسيحى هى تمثلاتها التى تناظر الحقائق الأزلية للفلسفة (فلسفة هيجل). ولا ينبغى أن نشغل أنفسنا بالصحة التاريخية للمعجزات أو بأحداث أخرى يفترض أنها حدثت منذ ثمانية عشر قرناً، فمهما كان ما قرره المؤرخون بشأن هذه الحقائق الأزلية فى نهاية الأمر، فإنها سوف تظل باقية ويحاول هيجل أن يبين أن المسيحية تمثل شعبى للحقائق النهائية فى فلسفته الخاصة، ومن الطبيعى أن يلجأ إليها القساوسة وآخرون ممن يرغبون فى أن يصبحوا هيجليين وأن يظلوا مع ذلك مسيحيين.

وقام هيجل بدراسة الأديان التاريخية الأخرى المتعددة بتعاطف، واعترف لكل منها بالفضل من حيث أنها تفسر طوراً من أطوار تقدم الجدل بصورة كبيرة أو صغيرة. ودرس أدب الدين المقارن الذى كان متاحاً آنذاك، وربما كان دقيقاً فى إشاراته إلى الديانات المختلفة بقدر ما كان مستطاعاً عندئذ. وأهتم هيجل بالدين اهتماماً كبيراً، ووضعه فى مرتبة أعلى

فى مذهبه من أى صورة أخرى من صور المعرفة باستثناء الفلسفة ذاتها. لقد اعتقد أنه يحتل مكانة جوهرية فى الحياة البشرية، وكان مقتنعاً بأن الإنسان يتحد عن طريقه بالإلهى.

والمركب النهائى فى مذهب هيجل هو الفلسفة، وعن طريقها يكتشف الإنسان المطلق فى كل مراحل الجدل. وعندما يفعل الإنسان ذلك، يصبح عاقلاً وواعياً بذاته. ويُقدِّر مكانته فى كون عضوى وعقلى. ويصبح الكون بدوره واعياً بذاته فى حياة الإنسان الثقافية. ويظل مذهب هيجل الفلسفة الأكثر شمولاً التى تم إنجازها فى العصور الحديثة.

٧ ـ خلفاء هيجل

دبت خلافات بعد وفاة هيجل مباشرة بين أتباعه بشأن إذا ما كان المطلق يمتلك وعياً بالذات بمعزل عن تجليه فى الأرواح (العقول) البشرية أم لا، وما إذا ما كان الله يتجسد فى يسوع المسيح بأى معنى مختلف عن ذلك المعنى الذى يكون الله حاضراً فيه عند جميع البشر أم لا، وعما إذا كان للناس خلود شخصى من حيث إنهم أفراد أم أن الروح المطلق هو وحده الخالد، وأسئلة أخرى على شاكلتها. وقد دبت هذه الخلافات بصفة خاصة فى مجال الدين. فقد دافع المحافظون ـ «اليمين الهيجلى» ـ عن أكثر هذه البدائل اعتدالاً وأصروا على أن المسيحية والفلسفة الهيجلية يتفقان اتفاقاً جوهرياً ويقدم كل منهما للآخر تأكيداً متبادلاً. أما الجناح الرديكالى ـ «اليسار الهيجلى» أو «الهيجليون الشباب»، فقد أخذوا موقفاً معارضاً. فلما كانت الطبيعة تسبق الروح البشرية (العقل) فى النسق الهيجلى من الناحية المنطقية مال اليسار إلى أن ينظروا إلى الإنسان على أنه نتاج للطبيعة، واختلفوا كثيراً أو قليلاً فى الاتجاه نحو المذهب المادى والإلحاد.

ويرى «ديفيد فريدريش شتراوس D. F. Strauss (١٨٠٨ ـ ١٨٧٤) فى كتابه الشهير «حياة يسوع» (١٨٣٥)، الذى كان له تأثير على النفوس فى ذلك الوقت، أنه ليس من الضرورى أن نفترض أن الأحداث المسجلة فى الكتاب المقدس إما أن تكون تاريخاً حرفياً، أو خرافات متعمدة (البدائل الوحيدة التى كانت موجودة فى العادة)، بل يجب أن نفترض أن كثيراً منها تتألف من الأساطير، والأشعار اللاواعية. وقد كان لتأثيره دور كبير فى نشأة «نقد أعلى المانى للكتاب المقدس، وذهب «لدفيج فويرباخ» L. Feuerbach (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) أبعد مما ذهب إليه «شتراوس»، وحاول أن يتعقب الأصل السيكولوجى للمعتقدات الدينية فى الآمال البشرية، والمخاوف، والطموحات. فالله مثال جميل للرغبات البشرية،

ومالت آراء «فوريرباخ» فى اتجاه المذهب المادى، على الرغم من أنه كان ينفر من النظر إلى الإنسان بأسره على أنه نتاج للمادة.

وقد تعرّف كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) K. Marx، مؤسس «الاشتراكية العلمية» على المذهب الهيجلى عندما درس على يد فويرباخ. وظل ماركس أكثر راديكالية، فقد رفض الدين بصورة مطلقة بلا تحفظ، ونظر إليه على أنه ضار، ما دام يؤدى بالناس إلى الاعتقاد بأن طموحاتهم ستتحقق فى نهاية الأمر فى عالم آخر عن طريق فاعل يعلو على الطبيعة، وبذلك يصالح بينهم وبين الاستغلال الرأسمالى فى هذه الحياة، «فالدين هو أفيون الشعوب». ويقبل ماركس منهج الجدل الهيجلى، لكن بدلاً من أن يستخدمه بطريقة جدلية من حيث إنه تطور لأفكار أو مفاهيم، يفسره بأنه تطور لقوى مادية - «المادية الجدلية». فالقوى الاقتصادية والمادية هى الأسباب التى تكمن وراء الأحداث البشرية - «التفسير الاقتصادى أو المادى للتاريخ». وتحكم الطبقة المهيمنة الدولة باستمرار وفقاً لمصالحها الخاصة، وتستغل الطبقات الأخرى. وقد أدت الشيوعية البدائية، عن طريق جدل محايث، إلى العبودية، والإقطاع، والرأسمالية، وهذه الطبقات تؤسس «ديكتاتورية البروليتاريا»، التى تتحول بدورها إلى «مجتمع لا طبقى» تصبح فيه الثروة مشاعا وتوزع على الأفراد وفقاً لحاجاتهم (الشيوعية).

ولقد كانت الغالبية العظمى من الفلاسفة الألمان فى القرن التاسع عشر من الذين تأثروا بهيجل أكثر ميلاً للبناء، وإنْ كانوا أقل تأثيراً، فى تفكيرهم من أعضاء اليسار الهيجلى المتطرفين، وكان من بين هؤلاء كثير من أفضل الثقات فى تاريخ الفلسفة (مثل جوهان ادوارد إردمان، «وإدوارد تسلر»، وكونو فشر»، و«البرت شفجلر»، و«فلهلم فندلبانت») ولاهوتيون من أمثال (أ. إى بيدرمان، وأوتو فليدرير) وفلاسفة قانون من أمثال (أ. لاسون، وجوزيف كولر). وقد تجلت مواصلة الاهتمام الألمانى بهيجل عن طريق نشر طبعتين جديدتين من أعماله الكاملة بعد مائة سنة من وفاته (أى فى عام ١٩٣١)، حررها «جورج لاسون» و«هيرمان جلوكنر».

وقد انتشرت الهيجلية فى صور معدّلة، عُرفت عادة بالهيجلية الجديدة أو بالمثالية المطلقة؛ فى بريطانيا العظمى وأمريكا تقريباً بعد منتصف القرن التاسع عشر، وظلت الفلسفة المهيمنة حتى العقد الثانى من القرن العشرين، حيث كان عليها عندئذ أن تنافس الواقعية الجديدة، والبرجمانية، والوضعية الجديدة، وحركات أخرى ثبت أن أنصارها

منافســون منيعون. وكان من بين الفـلاسفة البريطـانيين المشهورين فى تلك الفـترة الذين تأثروا بهيجل: «إدوارد كيـرد»، وشقيقه «جون كيرد»، و«تومـاس هل جرين»، و«فرنسيس هربرت برادلى»، و«برنارد بوزانكيت»، و«جيمس شيث»، و«أندرو شيث برنجل باتسون». وكان من بين الـفلاسفـة الأمريكيـين الذين تأثروا بهيـجل: «و. ت. هاريس»، «جورج سيلفستر مورس»، و«جـوزيا رويس»، و«جورج هربارت بالمر»، و«جيمس أدون كرتين». وكان فى كندا «جون واطـسون» ممثلاً هاماً للحركـة الهيجلية الجديدة. ومن بين الإيطاليين الذين تأثروا بهيجل: «بندتو كـروتشه»، و«جيوفانى جنتيله» اللذين عُرفـا خارج وطنهما. ويبدو أن تأثير هيجل كان قليلاً فى فرنسـا، غير أن «أوكتاف هاملن» يظهر تأثيره فى بعض النواحى.

وهناك الآن قلة من الفلاسفة نسبياً، ممن يرغبون فى تسميتهم بالهيجليين أو الهيجليين الجدد. ومع ذلك، يبين كثير من الفلاســفة المعاصرين الذين لهم شأن عظيم تأثيره بطريقة أو بأخـرى، ومن أمـثلة هؤلاء: «صمـوئيل ألكســندر»، و«ألفرد نورث وايـتهـد»(١٢)، و«جون ديـوى». إن هيجل لا يزال يُدرس بوصـفه واحـداً من أكثـر الفلاســفة المحـدثين أهمية.

REFERENCES

English Translations of Hegel's Works:

Phenomenology of Mind (trans. by J. B. Baillie).

Science of Logic (translated by Johnston and Struthers).

Hegel's Logic of World and Idea (selections, translated by H. S. Macran).

Logic, and Philosophy of Mind (translated from the Encyclo paedia by William Wallace).

Philosophy of Religion (translated by S. W. Dyde).

Philosophy of Religion (translated by Speirs and Sanderson).

Introduction to the Philosophy of Fine Art (translated by Bernard Bosanquet).

Philosophy of Fine Art (translated by F. P. B. Osmaston).

Philosophy of History (translated by J. Sibree).

Selections (edited by J. Loewenberg).

Popular Expositions, Both Philosophical and Biographical:

Edward Caird, Hegel.

Josiah Royce, Spirit of Modern Philosophy. Lectures on Modern Idealism.

J. E. Erdman, History of Modern Philosophy.

More Thorough, but Semi-Popular:

Wi E. Stace, The Philosophy of Hegel.

J. G. Hibben, Hegel's Logic.

Technical:

J. E. McTaggart, A Commentary on Hegel's Logic. Studies in the Hegelian Dialectic.

J. B. Baillie, Hegel's Logic.

B. Croce, What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel.

الجزء الرابع

الفترة المعاصرة

الفصل الخامس عشر

شوبنهور

١ ـ عصره

هاجم كثير من الفلاسفة منذ هيجل المشكلات القديمة فى ضوء التجربة الجديدة. وهم ذو أهمية بالنسبة لنا، لأننا إذا قارناهم بالفلاسفة الأوائل، لوجدنا أنهم ينظرون إلى العالم أكثر منهم من وجهة نظرنا، ويتحدثون بلغة مألوفة. وقد تأثر فكرهم بصورة ملموسة بمجموعتين من الظروف ـ هما الاكتشافات الكثيرة البارعة فى العلوم الطبيعية، والتغيرات الكاسحة فى الحياة الاجتماعية التى تبعت الثورتين الصناعية والسياسية. واستدعت تلك الظروف بناء وجهات النظر الفلسفية من جديد.

ولم يتفق فلاسفة هذه الفترة تماماً، بالطبع، بشأن القدر الذى يتصل بأهمية الفلسفة ذاتها بالنسبة للإنجازات الجديدة فى العلم. إن التقدم فى العلوم الأكثر دقة، مثل الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، وحتى البيولوجيا إلى حد ما، يتكون، فى الأغلب، من مقاييس كمية دقيقة؛ وبينما قد تزودنا هذه العلوم باقتراحات عن الطبيعة النهائية لما يقاس، لكنها لا تكون على الإطلاق حاسمة. وفضلاً عن ذلك فإن بعض الفروض التى قد تكون هامة بالنسبة للفلسفة إذا استخدمت بالفعل فى علم ما فإنها تظل دائمة التغير فى كل عقد تقريباً، أو من وقت لآخر. ولذلك، زعم بعض الفلاسفة، وخاصة من بين المثاليين، عندما لم يميلوا إلى الشك فى سلطة العلماء فى مجالاتهم الخاصة، أن المسائل النهائية التى تتعلق بطبيعة الواقع تظل خارج مجال البحث العلمى، ولابد من الاستمرار فى دراستها عن طريق مناهج الفلاسفة السابقين، التى لابد من تطويرها، بالتأكيد، وجعلها ملائمة لفكر العصر الجديد وحياته. وعلى أقصى الطرف الآخر هناك فلاسفة ـ وهم الوضعيون، والبرجماتيون، والواقعيون ـ يعتقدون أن مناهج البحث الوحيدة الموثوق بها هى مناهج البحث العلمى؛ وما لا يمكن معرفته عن طريق تلك المناهج، لا يمكن أن نعرفه على الإطلاق، ولذا تكون الميتافيزيقا مستحيلة؛ وعمل الفيلسوف هو أن يدرس

مناهج العلوم ويصفها، ويستخدمها فى مجالات مثل المنطق، والأخلاق، اللذين لا يزالان داخل مجال الفلسفة. وهناك مفكرون كانوا أكثر جرأة إلى حد ما من نمط الفلاسفة الذين أشرنا إليهم تواً مثل «كونت»، و«سبنسر»، حاولوا أن يصنفوا العلوم وأن يقدموا مركباً من المعرفة أكثر اتساعاً مما يحاول عالم المعمل أن يقدمه. ولا يزال آخرون ـ مثل «جيمس»، و«برجسون» وكثير من الواقعيين ـ يعتقدون أن عمل الفيلسوف هو أن يجعل إنجازات العلم نقطة انطلاقه، وليس النقطة التى يقف عندها، فعلى ضوء اقتراحات العلوم، وأيضاً من جوانب أخرى للتجربة، فربما قدّم الفلاسفة تأملات تخص الطبيعة النهائية للكون والمكانة التى يحتلها الإنسان فيه.

ولقد أثرت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التى حدثت فى القرن التاسع عشر فى فلاسفة كثيرين، تطلعوا بشغف إلى حياة أفضل للبشرية. وكان للعمل الرائد لذلك النمط من الفلاسفة أثر كبير فى تأسيس مجموعة جديدة من علوم اهتمت بمشكلات اجتماعية، وأصبح علم الاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والتربية، إبان تلك الفترة علوماً مستقلة، منفصلة عن الفلسفة.

واختيار فلاسفة من هذه الفترة للدراسة فى هذا المجلد أمر صعب، لأن هناك اتفاقاً قليلاً فيما يتعلق بمن هم أكثر أهمية على الدوام. والفلاسفة الذين اخترناهم، وجهات نظرهم جديدة ومتميزة، ومن المحتمل أن يكونوا ذوى أهمية بالنسبة لقراء هذا الكتاب.

لقد قدم شوبنهور، ونيتشه من بين الألمان، وكونت، وبرجسون من بين الفرنسيين، و«مل»، و«سبنسر»، و«ألكسندر ـ من بين البريطانيين، ورويس، وجيمس، وديوى من بين الأمريكان ـ قدم هؤلاء الفلاسفة على الأقل صنوفاً من التأملات الجديدة والمثيرة فى العالم والحياة البشرية. وجميع هؤلاء المفكرون ذوو تأثير عظيم. وعندما ندرس هؤلاء المفكرين مجتمعين؛ فإنهم يقدمون انطباعاً معقولاً عن التنوع، والإثارة والمغالاة، والكبح، والبناء، ومواطن القصور، لفكر تلك الفترة.

٢ ـ حياة شوبنهور وشخصيته

آرثر شوبنهور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) A. Schopenhaur هو ابن صاحب مصرف غنى فى «دانتسج»، غادر فى عام ١٧٩٣ إلى «همبورج»، بعد أن حرمت بروسيا مدينة «دانتسج»

الحرة سابقاً من حقوقها القديمة. ويبدو أن والده كان إنساناً حكيماً، سعى لأن يعطى ابنه كل فرصة فى التعليم، فمكنه من زيارة انجلترا وفرنسا، ومن أن يتعلم لغتهما وبعضاً من ثقافتهما، على الرغم من أنه كان يأمل فى أن يعمل ابنه فى التجارة. وبعد أن توفى الوالد فى عام ١٨٠٩، قرر الابن أن يسلك طريق العلم والدراسة، وأتقن اللغة اليونانية، واللاتينية، والإيطالية، ودرس بصفة خاصة أفلاطون وكانط. ومن المحتمل أن يكون «شوبنهور» قد أطلع على الفلسفة الأوربية الحديثة والقديمة أفضل من أى فيلسوف ألمانى قبله، وعرف فلسفة الهند عن طريق قراءة ترجمات بلغات أوربية حديثة.

وكان شوبنهور ينظر باستمرار إلى رسالته فى الدكتوراة، التى كانت بعنوان «الجذر الرباعى للعلة الكافية»، ونُشرت فى أول الأمر عام ١٨١٣، ثم نُقحت بعد ذلك، على أنها المدخل الضرورى لمذهبه. وظهر كتابه الرئيسى «العالم إرادة وتمثل» فى عام ١٨١٨ . ولم يجذب أى من الكتابين كثيراً من الانتباه لمدة طويلة. ولم يكن ناجحاً فى جذب اهتمام الطلاب عندما كان يحاضر فى جامعة برلين لبضع سنوات بعد عام ١٨٢٠ . وبعد أن كانت لديه موارد خاصة كافية لإعالة نفسه بصورة معتدلة فإنه لم يتزوج قط، ولمْ يبذل جهداً شاقاً لكى ينجح كمدرس على نحو ما فعل الآخرون. ولجأ إلى مدينة «فرانكفورت» على نهر الماين، لفزعه من وباء الكوليرا الذىَ انتشر فى «برلين» عام ١٨٣١، وكان سبباً فى وفاة هيجل، وأقام هناك حيث أمضى البقية الباقية من حياته. وبعد أن خُذل الأحرار فى ألمانيا عقب فشل ثورة ١٨٤٨، وكان مهيئين للتشاؤم، أصبحت مقالات شوبنهور ذات الطابع الشعبى مستحسنة، بصفة خاصة لا سيما بين عامة القراء الذين لم يكونوا فلاسفة متخصصين، ودرس الأكثر جدية من معجبيه كتبه الأكثر أهمية. وأخيراً حصل على قدر من الشهرة، التى أنارت السنوات الأخيرة من حياته المنعزلة التى كانت مريرة قبل ذلك.

وليس من اليسير تحليل طباع شوبنهور وشخصيته. إذ يقال أنه كانت هناك حالات من الجنون والحماقة فى عائلتى والده ووالدته، ويعتقد البعض أن والده انتحر. ومن المحتمل أن شوبنهور كان مصاباً بنوع ما من الهوس وحالة مرضية نفسية. وبعد أن توفى والده، كان لدى والدته، التى كانت كاتبة ناجحة لمقالات شعبية وروايات، ولما كانت مشاركة نشطة فى الحركة الرومانسية، فقد كان لديها صالون أدبى وأحاط بها الرجال المعجبون الذين كانوا أصغر منها سناً. وكان شوبنهور يتشاجر معها شجاراً مريراً بسبب أسلوب حياتها ولأسباب أخرى، ولم يرها قط طول السنوات الأربع والعشرين الأخيرة من حياتها. وكان شوبنهور فظاً وأنانياً، وكان له أصدقاء قليلون. وعندما بدأ، شاباً وفيلسوفاً

غير معروف، فى التدريس فى جامعة برلين، اختار ساعات محاضراته فى الوقت نفسه الذى يلقى فيه هيجل محاضراته، على الرغم من أن هيجل كان فى ذروة مجده. وكانت نتيجة ذلك أن عدد الطلاب الذين كانوا يحضرون محاضراته قليلاً، فاستاء وتبرم.

وذات مرة طرق بوحشية باب خياطة وأساء إليها، وكانت تعيش فى نفس المسكن الريفى لأنها ضايقته بإزعاج خفيف فى الردهة، وأجبره القضاء على أن يدفع لها تعويضاً كبيراً عن الأضرار والخسائر التى لحقت بها. ويزعم معجبوه، من ناحية أخرى، أنه كان يسأم عندما يرى معاناة الموجودات البشرية والحيوانات، وكان طيب القلب بالفعل، مع إنه كان فظاً فى أن يظهر ذلك. ويقال أن رؤيته لمحنة الفقراء العظيمة فى أوربا الوسطى أثناء الكساد الاقتصادى الذى أعقب الحروب النابلونية، جعلته متشائماً؛ ويمكن أن يقارن ببوذا، الذى أدت به شفقته على المعاناة إلى التشاؤم ومناداته بطريقة للهروب من الوجود إلى «النرفانا» Nirvana.

ويقال أن شوبنهور كان رجلاً ذا دوافع شهوانية حسية قوية لم يستطع التحكم فيها، وأدى به ذلك إلى سلسلة من العلاقات الغرامية غير المستقيمة كان يخجل منها، وجعلت من المستحيل بالنسبة له أن يرتبط بامرأة محترمة عن طريق زواج شريف دائم؛ ويفسر ذلك امتداحه للعزوبية، كما يفسر ميتافيزيقاه الشاذة فى الجنس، وتنديده بالمرأة. ويقال أنه شعر براحة عندما خلصته الشيخوخة من إغراءات شهوات الجسد.

وأياً كانت الدلالة التى ينبغى أن تتصل بتلك الوقائع أو الشائعات، وأيا ما كانت، فإنه يجب الاعتراف بأن كتابيه «الجذر التربيعى للعلة الكافية»، و«العالم إرادة وتمثل» هما كتابان محكمان بعناية، وبارعان فى الفكر والأسلوب، ومع أن المرء قد لا يرغب فى قبول نتائجهما إلا بقدر محدود، فإنه لا مجال للشك فى أصالته وعبقريته الفلسفية.

٣ ـ مفاهيم أساسية

ربما يكون شوبنهور معروفاً بصورة أكثر اتساعاً بسبب نزعته التشاؤمية، لكنه فى الواقع، أكثر أهمية بسبب صياغته للمذهب المثالى، التى تتضمن مذهبه فى الإرادة ونظريته فى العلّة الكافية، وتفسيره للفن بربطه بالمثل الأفلاطونية، وأخلاق التعاطف عنده التى تشمل معالجته للعدالة والأريحية. والغرض من هذا الجزء هو أن نذكر بعضاً من مفاهيم

شوبنهور الأساسية بطريقة تمهيدية، ونترك التفسيرات والانتقادات لبقية الفصل.

لقد اعتقد شوبنهور أن باركلى كان على حق عندما أنكر، معارضاً لوك، أن أى حامل مادى أو جوهر هو الدعم أو العلّة للأفكار التى ندركها. فالفكرة لا يمكن أن تشبه شيئاً سوى فكرة أخرى، إذ ليس لدينا سبب يجعلنا نعتقد أنه لا يوجد سوى الأفكار والأذهان التى تعرفها؛ فالعالم ذهنى فى تكوينه بصورة خالصة. وكان شوبنهور مغرماً بالقول، بأنه لا يمكن أن يكون هناك «موضوع بدون ذات»، أى لا يمكن أن يوجد شيء خارجى كالموضوع الطبيعى بدون ذات تدركه. إن شوبنهور فيلسوف مثالى ذاتى تماماً أو هو فيلسوف من أتباع مذهب الذهن[١].

ويؤكد شوبنهور، مثل كانط، أن تنظيم الإحساسات فى موضوعات الإدراك يرجع إلى الصور القبلية التى يفرضها الذهن على الإحساسات. ومع ذلك فان كانط لم يستخرج سوى قائمة متفرقة إلى حد ما من تلك الصور القبلية التى تشمل المكان والزمان، ومقولات الفهم الأثنتى عشرة؛ ولم يشرح بصورة كافية العلاقة بينها، ولم يتعقب اشتقاقها المشترك إلى مبدأ واحد[٢]. وقد حاول «فشته» أن يجد ذلك المبدأ فى «الأنا»، غير أنه أخفق فى أن يفعل ذلك فى رأى شوبنهور. ويعتقد شوبنهور أنه هو الذى نجح فى ذلك: فالمبدأ المشترك هو مبدأ العلة الكافية Sufficient Reason، الذى تكون جذوره الأربعة هى: (١) العلة والمعلول، فكل تغير يستلزم علّة، وذلك يجعل العلم الطبيعى ممكناً. (٢) الأساس والنتيجة، أى الأسس التى تقوم عليها الأحكام المنطقية، وتبدأ الاستدلالات المنطقية. (٣) المكان والزمان، اللذان يجعلان الرياضيات ممكنة. (٤) الدافع والفعل، فكل فعل هو نتيجة دافع معين. (ومن الواضح أن ذلك هو ما يجعل العلوم الاجتماعية ممكنة). إن كل موضوع يظهر وكل حدث يحدث فى التجربة الإنسانية يخضع لقانون العلّة الكافية، ويحدد وفقاً لقوانين كلية وقبلية. وذلك هو تفسير اطراد الطبيعة وصحة قوانين العلم. ويخضع السلوك البشرى للقانون مثل الأحداث الخارجية؛ وشوبنهور فيلسوف حتمى تماماً مثل كانط بشأن مجال التجربة البشرية التى تخضع لمبادىء المكان، والزمان، والعليّة[٣].

ويتبع شوبنهور كانط فى الاعتقاد بأن عالم التجربة البشرية الذى تصفه العلوم ويخضع لقانون المكان، والزمان، والعلية ليس هو الواقع النهائى؛ لأنه عالم «الفنومين» فقط، أى عالم الظواهر، أو كما يقول شوبنهور عالم المظهر Show. فهو ينشأ من أعماق شيء متعال، هو عالم الشيء فى ذاته. وقد اعتقد كانط أنه من المستحيل أن نقول أى شيء

معين أو محدد تماماً عن الشيء فى ذاته، فهو يتأمله فقط، مستخدماً مسلمات أخلاقية وعماثلات استاطيقية. ويزعم شوبنهور، على العكس، أنه يستطيع أن يتجاوز كانط ويكتشف الطبيعة الحقيقية للشيء فى ذاته. ولم يفعل ذلك عن طريق استدلال محض، فلا يمكن أن يتقدم إلا وفقاً لمبدأ العلّة الكافية وينتج عالم المظهر فى تجربتنا. غير أن شوبنهور يعتقد عن طريق حدس مباشر أنه اخترق ستار الظواهر ووجد الشيء فى ذاته. وهذا الشيء فى ذاته هو الإرادة Will. فالحقيقة الواقعية النهائية هى الإرادة.

ولا تشمل الإرادة عند شوبنهور المشيئة Volition التى تتدبر عن وعى فحسب، بل تشمل أيضاً كل الدوافع الداخلية اللاوعية والموجودة فى العقل الباطن، والرغبات، وجانب الطبيعة الذى يبذل جهداً. ولكى تتصور الإرادة بهذا المعنى الواسع، انتقل إلى فحص ذاتك، فإنك تكتشف أن كل تفكيرك وجميع فعلك يوجده دافع، أى توجده إرادة. لأنه إذا لم تكن لديك رغبات، فإنك لا تكلف نفسك على الإطلاق عناء إدراك أى شيء، ولا أن تفكر فيه، ولا أن تفعل بناء عليه. إنك، أساساً، مخلوق ذو إرادة. وأنت تكتشف تلك الحقيقة عن طريق حدس مباشر أو استبطان. إنك تعى بصورة مباشرة إرادتك الخاصة، لا عن طريق أفكار، بل عن طريق بصيرة مباشرة، عن طريق ما يسميه باركلى «بالتصور» nation. وتستدل على وجود إرادة مشابهة عند أشخاص آخرين من وجود تشابه بينك وبينهم. وعلاوة على ذلك، لو أنك تذكرت أن الإرادة تتضمن مجهوداً أعمى بالإضافة إلى الرغبات الواعية، فإنك تستدل أيضاً على أن الإرادة هى الحقيقة النهائية فى الحيوانات، وفى النباتات، وحتى فى الطبيعة اللاعضوية. والآن تذكر أن العالم الخارجى بأسره عند شوبنهور هو نتاج الذهن لكن، كل ذهن، كما رأينا، هو فضلاً عن ذلك تجلى للإرادة. وليست هذه الإرادة الكلية هى، بالتأكيد، إرادتك وإرادتى من حيث إننا أفراد منفصلون. إنها تجعل نفسها متفردة ومختلفة فيك، وفىّ، وفى أشخاص آخرين منفصلين وفى أشياء عالمنا الظاهر وفقاً لمبدأ العلّة الكافية. إن هذه الإرادة الكلية هى فى الأساس وقبل هذا التفرد واحدة ومتوحدة. وهى أيضاً حرة، لأنه لا شيء يمكن أن يحدّها أو يقيدها. إن الأفراد المنفصلين ثانويون، ومشتقون، ومحددون. ونحن فى عالم الإرادة يطابق، بحق، كل منا الآخر ويطابق الطبيعة بأسرها.

وقبل بزوغ Vorstellungen، التى يترجمها بعض الكتاب «التمثلات، أعنى موضوعات الإدراك، والأشياء الفردية، والأحداث الموجودة فى زمان ومكان، تؤكد الإرادة

الكلية الأفكار (Ideen، نكتبها فى هذا الفصل بحرف كبير فى مقابل التمثلات التى ذكرناها تواً). ويعتقد شوبنهور، متبعاً فى ذلك أفلاطون، أن الأفكار أو الكليات تتضمن كل الأنواع والأجناس، وطائفة التصورات، والصفات العامة، والمبادىء. وتلك الأفكار دائمة ولا زمانية؛ لأن جميع الأفكار تكون نسخاً منها، أو تشارك فيها بطريقة ما. فأفراد البشر ليسوا سوى أمثلة من نوع الإنسان، لأن أفراد البشر يولدون ويموتون ويتغيرون باستمرار، بينما الإنسان النوع يبقى ويدوم. ويرى نفس التناقض بين كل الأفكار الدائمة والتمثلات الجزئية المتغيرة التى تمثلها لمدة من الزمن.

وبالتالى، فإن الإرادة عند شوبنهور تكون هى الأولى فى نظام الوجود، ثم تأتى بعدها الأفكار المتغيرة، ثم تجعل الإرادة نفسها فردية فى أفكار جزئية (أى أشخاص، وأشياء) التى تكون أمثلة للأفكار وفقاً لمبدأ العلّة الكافية.

ويمكن النظر الآن إلى صياغة شوبنهور للمثالية على أنها مثالية إرادية Voluntaristic، لأن الإرادة هى الحقيقة الأولية، بدلاً من الروح عند هيجل. وهناك مذاهب كثيرة من المثالية الإرادية، بعضها تفاؤلية، فالعالم بأسره مرسوم من أجل الأفضل؛ الكل ينتقل وفق خطة كلية تنكشف بالتدريج فى الطبيعة وبداخلنا. وبناء على هذه الوجهة من النظر، قد نسمى فلسفة «ليبنتس» مذهباً تفاؤلياً من المثالية الإرادية. ومثالية «فشته» هى بوجه عام تفاؤلية وإرادية. وهناك فلاسفة - ليسوا مثاليين فى جميع الحالات - أكدوا الإرادة أكثر من العقل، ومن ثم فهم إراديون، وأكدوا أنه على الرغم من أن العالم ليس كاملاً سواء بالنسبة لنا أم للإرادة الكلية، فإنه من الممكن بالنسبة لنا أن نجعله أفضل، ويجب أن يتجه المجهود البشرى نحو تلك الغاية. ويسمى هؤلاء الفلاسفة «الإصلاحيون» (الذى ينادون بالأفضل meliorists (من melior أى الأفضل)؛ ومن أمثلة هؤلاء «جيمس»، و«برجسون». وليس هناك شىء فى طبيعة المثالية الإرادية يتضمن بالضرورة التشاؤم. ومن الممكن أن نقول أن كل ما قيل بالتالى عن شوبنهور فى هذا القسم يرتبط إما بتفسير تفاؤلى أو إصلاحى للعالم (أى إمكان أن يكون أفضل) ومكانة الإنسان فيه. ومع إن تشاؤم شوبنهور لا يتسق مع مثاليته الإرادية، فإنه ليس متضمناً فيها بالضرورة.

ويقيم شوبنهور نتائجه التشاؤمية، من ناحية، على تحليل طبيعة الرغبة فى علاقتها بالسعادة، ومن ناحية أخرى على دليل تجريبى. فهو يزعم أن الرغبة، لا تنشأ إلا عندما نشعر بحاجة أو نقص، أعنى عندما نشعر بألم ما. وإذا تم إشباع الرغبة، نتيجة لمجهود،

فإن أفضل ما يمكن أن يحدث هو أن الألم يزول ولا يكون الشخص أسوأ مما هو عندما كانت لديه الرغبة، إلا أنه قد يشعر بقليل من الضيق أو الملل. وليس هناك شيء إيجابى بشأن اللذة أو السعادة، فهما لا يعنيان ضمناً سوى إشباع الرغبات عن طريق إزالة الآلام. فمتى أشبع المرء جوعه وعطشه، فإنه لا يمكن أن يشعر بعد ذلك بلذة أكثر فى الأكل والشرب. ويصدق ذلك بالنسبة لكل رغبة حسية أو عقلية. ويسبب الإشباع المستمر للرغبات سأماً ومللاً مستمراً. ومن ناحية أخرى، كثيراً ما لا يتم إشباع الرغبات، ويستمر ألم الرغبة بلا انقطاع. هذا عن تحليل شوبنهور للرغبة. ويبين، شوبنهور، عن طريق دليل تجريبى، أمثلة لا حصر لها من البؤس والأهوال من كل نوع، التى، كما يعتقد، تظهرنا على أن البؤس البشرى يفوق كثيراً السعادة البشرية. وذلك هو أسوأ العوالم الممكنة، وإذا كان الإحباط أكثر تكراراً مما هو عليه الآن، فإن البشرية لن تبقى على قيد الحياة على الإطلاق.

ويمكن أن يوجد التخلص المؤقت من النضال المستمر ومن ألم الرغبة عن طريق تأمل الجميل والجليل فى الطبيعة والفن. فأثناء تلك الخبرات، ننسى ذواتنا الفردية ورغباتنا الخاصة، ونصبح مستغرقين فى المثل الأفلاطونية الدائمة. ويتحقق خلاص أعظم عن طريق الأخلاق. ويعتقد شوبنهور، متبعاً «هيوم»، و«آدم سميث» أن أساس الأخلاق هو التعاطف (أو المشاركة الوجدانية) ففى التعاطف نوّحد أنفسنا بالآخرين، وننسى فى الوقت الحاضر رغباتنا الأنانية، ونفقد الإحساس المؤلم بالفردية. وهذا صحيح إلى حد ما فى جميع أفعال العدالة؛ ولا يزال أكثر صحة فى الأريحية، أعنى الإحسان المسيحى، والحب البوذى.

والدين أكثر تأثيراً من الاستاطيقا أو المواقف الأخلاقية، أو ربما يفضل البعض أن يقول انهما البديل عند شوبنهور للدين، الذى يطلق عليه «إنكار إرادة الحياة». ويعتقد أن ذلك قد مارسه البوذيون، والقديسون المسيحيون، والمتصوفة فى أديان أخرى إلى حد ما. وتيسر ممارسات الزهد مثل الصيام، وتعذيب النفس، والعزوبية ـ إنكار إرادة الحياة. وإذا تم استئصال إرادة الحياة تماماً من ذهن شخص ما، فإنه يدخل فى حالة من الغبطة، أو يدخل فيما يسميه البوذيون «النرفانا». ولا يمكن أن يقال عن النرفانا أى شىء إيجابى، لأن كل اللذات التى نعرفها ليست سوى استبعاد سلبى للألم، أما النرفانا فهى أسمى كثيراً

من أى حالة يمكن أن يتخيلها أولئك الذين لم يخبروها. ولا يقول شوبنهور عن نفسه أنه قديس، لأنه كان يدرك تماماً أنـه لم يخبر شخصياً هذه الحـالة من الغبطة، ولذلك فإنه لم يرد سوى أن يلفت الانتباه إلى شهادة المتصوفة الذين يعتقدون أنهم بلوغها، أو على الأقل اقتربوا منها.

٤ ـ الجذر التربيعى للعلّة الكافية

تتبع كل معرفة (ما عدا الحدس المباشر) قانونين هما: التجانس والتنوع. الأول يأمرنا بأن نتنبه إلى نقاط التشابه الموجودة بين الأشياء، وأن نصنّفها فى أنواع، ونصنّف هذه الأنواع فى فئات أو أنواع أكبر، حتى نصل إلى التصور الأعلى الذى يضمها جميعاً. وقد عُرف هذا القانون منذ أفلاطون. ورأى كانط الأهمية المكافئة لقانون التنوع، الذى يوصى بأنه يجب عدم إغفال أى نوع، ولابد أن نخصص لكل نوع مكانه المناسب. لكن حتى كانط لم يتناول هذا المبدأ الثانى تناولاً كافياً. ويصر هذان القانونان المرتبطان على أنه لا شيء يوجد بدون علة كافية لوجوده. وهذا قانون ترنسندنتالى، وكلى، وضرورى لكل معرفة. ومهمة الفلسفة والعلم هى اكتشاف علّة كافية لكل شيء. ولا يمكن أن نبرهن على مبدأ العلّة الكافية، وهو، فى حقيقة الأمر، لا يحتاج إلى برهان. لأنه قضية واضحة بذاتها يفترضها مقدماً فى كل تفكير.

وترتبط كل تمثلاتنا فى علاقة منطقية بعضها مع بعض، إذ لا شيء يمكن أن نعرفه يكون منفصلاً تماماً عن الأشياء الأخرى. وتتمثل العلاقات التى تكون مبدأ العلّة الكافية فى فئات أربع، وتسمى بالتالى «جذره الرباعى».

تخضع الفئة الأولى من الموضوعات لقانون العلّة الكافية وهو قانون الصيرورة أو التغير، فكل تغير يستلزم علّة، يتبعها بانتظام من حيث إنه معلولها. ولا تكون تلك التغيرات ممكنة إلا لأن الموضوعات يمكن إدراكها وفق الصور القبلية للمكان والزمان، التى تجعل التواجد معاً والتعاقب ممكنين على التوالى، إذ من الواضح أن أى تغير يستلزم أشياء، توجد معاً فى مكان بطريقة معينة فى لحظة ما وبطريقة مختلفة فى لحظة تالية. ويقوم شوبنهور، فى مناقشته للعلّية، بتمييز أغفله الفلاسفة الماديون. فليست هناك صورة واحدة للعلّية، بل هناك ثلاث صور. أولاً ثمة علّية بالمعنى الصحيح، بالمعنى الضيق

للعلوم الطبيعية، التى يكون فيها الفعل ورد الفعل متساويين ويمكن قياسهما كمياً. وثانياً ثمة علّية من حيث إنها مثير، فى حياة النباتات وفى العمليات العضوية الخالصة للحيوانات. وثالثاً ثمة علّية بمعنى الباعث فى كل فعل إنسانى وحيوانى يكون واعياً بأى معنى. وهذه الصور الثلاث جميعاً هى أمثلة للمبدأ الذى يقول بأنه لا يحدث تغير بدون علّة كافية، على الرغم من أن الصور الثلاث تختلف بعضها عن بعض فى نواح هامة، ففى الصورتين الأخيرتين، مثلاً، لا يوجد تساوى يمكن قياسه كمياً بين العلّة والمعلول. ولا يوجد بين المشيئة الواعية التى يثيرها باعث ما وعمليات جسمية تفاعل مثلما افترض ديكارت؛ فالأثنتان متطابقتان أساساً، ولا يبدوان مختلفتين إلا لأننا ننظر إليهما بطرق مختلفة. وشوبنهور، هنا، من أنصار نظرية التوازى، أو بالأحرى، مؤمن «بنظرية الهوية» فى العلاقة بين الذهن والجسم، مثل «اسبينوزا» وتخضع الفئة الثانية من الموضوعات، وهى التصورات والإدراكات - لقانون العلّة الكافية للمعرفة Erkennen)، الذى يؤكد أنه إذا أصدرنا حكماً ما عن المعرفة، فلابد أن يكون أساس كاف لهذا الحكم، يؤكد صدقه. وقد يكون ذلك الصدق صورياً، كما هى الحال فى الأقيسة، أو مادياً، يقوم على ملاحظة حسية، أو ترنسندنتالياً، يقوم على مبادىء قبلية، أو ما بعد المنطق، يقوم على «قوانين الفكر» التقليدية، وأعنى قانون الهوية (الموضوع يساوى مجموع محمولاته)، وقانون عدم التناقض (لا يمكن أن يكون لموضوع محمول معين نؤكده فى وقت وننكره فى نفس الوقت)، وقانون الثالث المرفوع (لابد أن يخص محمول من المحمولين المتناقضين كل موضوع)، وقانون العلّة الكافية، (يقول بهذا المعنى أن كل حكم لابد أن يكون له أساس لصدقه يوجد خارجه).

والفئة الثالثة من الموضوعات، التى تخضع لقانون العلة الكافية للوجود، هى موضوعات الرياضيات، وبصفة خاصة موضوعات الهندسة، التى تعالج مواضع فى المكان فى أبعاد ثلاثة، وموضوعات الحساب، التى تعالج التتابع فى الزمان فى بعد واحد. ويتفق «شوبنهور» مع «كانط» فى الزعم بأن المكان والزمان صورتان قبليتان مفترضتان مسبقاً فى كل إدراك، يفرضهما الذهن على الإحساسات.

وتخضع الفئة الرابعة من الموضوعات لقانون العلة الكافية للفعل: فقبل كل فعل يوجد باعث يحدد، ولما كان شوبنهور يؤمن بهوية العمليات العقلية والجسمية، فإنه يصر على أن لكل فعل بشرى واع متضايفه الطبيعى، وأن الأثنين يكونان شيئاً واحداً سواء نظرنا

إليه من الداخل أو من الخارج. فعندما أرفع ذراعى، أنظر إلى الفعل من الداخل، أجد أنه يتضمن باعثاً، لكن إذا نظرت إليه من الخارج، فإنه يكون فعلاً طبيعياً له علّة طبيعية. وإن كانت النظرة الداخلية هى الأعمق؛ لأنها تقدم لنا لمحة عن الإرادة الأصلية التى هى الحقيقة النهائية وراء كل ما يوجد وكل ما يحدث.

إن كل معرفة ـ فيما عدا حدس الإرادة، الذى لا يسميه شوبنهور معرفة بهذا المعنى ـ تخضع لمبدأ العلّة الكافية، وتندرج تحت فئة من الفئات الأربع التى ذكرناها من قبل. ويتمسك المبدأ باستمرار بالقول بأنه لا شىء يكون أو يحدث بدون علّة كافية يمكن معرفتها بالتفكير. ومع إن الإرادة تكون أكثر بعداً من المعرفة فإنها تخضع لمبدأ العلة الكافية، فهى الشىء فى ذاته الذى لا يمكن معرفته إلا عن طريق الحدس ولا يمكن تفسيره إلا عن طريق مبدأ العلّة الكافية. ولا يمكن بلوغ أى معرفة ما لم تكن من أجل الإرادة، التى ترغب فى المعرفة لكى تنفذ بواعثها فى أفعال. ويحور «شوبنهور» زعم «هيوم» القائل بأن الذهن عبد للعواطف لكى يناسب مذهبه الخاص فى الإرادة.

٥ ـ العالم من حيث إنه تمثل

يبدأ شوبنهور فى الكتاب الأول من «العالم إرادة وتمثل» بتقرير مؤداه أن «العالم هو تمثلى وهى حقيقة لا يعيها تماماً إلا الإنسان ويستطيع أن يقررها بصورة مجردة، على الرغم من أنها تصدق بالنسبة لكل شىء يعيش ويعرف. إن العالم الموجود أمام الإنسان لا يوجد إلا من حيث إنه تمثل بالنسبة لذهنه. ويصدق ذلك بالنسبة لجسم الإنسان، وبالنسبة لجميع الموضوعات الخارجية؛ لأن جسمه لا يوجد إلا من حيث علاقته به، أى بالذات التى تدركه، فهو يوجد منظماً فى صورة المكان والزمان والعلّية وهى الصور التى يقدمها ذهنه، و المادة بأسرها ليست سوى تمثل الذات التى تعرفها؛ فلا وجود لها من حيث هى كذلك.

إن العالم الموضوعى، العالم من حيث إنه تمثل، هو فحسب الجانب الخارجى من العالم الواقعى الذى تكون الإرادة من حيث إنها شىء فى ذاته لبه الداخلى. ويظن الفيلسوف المادى خطأ أن هذا العالم الخارجى هو العالم الحقيقى، ويتخيل بصورة زائفة أن الذات التى تعرف والإرادة هما نتاج للمادة، بدلاً من أن يفهم بصورة صحيحة أن العالم

الخارجى ليس سوى تمثل بالنسبة لذات تدين بأصلها، أيضاً، للإرادة.

وسوف نقتنع بذلك كله إذا تفحصنا بصورة نقدية مكونات العالم الخارجى. انظر إلى الزمان؛ ستجد أن كل ما يقع فى العالم الخارجى يحدث فى الزمان، أما الزمان فهو لا شىء سوى التعاقب. انظر إلى المكان، ستجد أنه لا شىء سوى أنه إمكان التحديد المتبادل لأجزاء بعضها ببعض فى مواضعها الخاصة. ويمكن تصور الزمان والمكان بغض النظر عن المادة، بينما لا يمكن تصور المادة بغض النظر عنهما؛ فهما، بوضوح، مثلما يظهرنا يقين الرياضيات، الصورتان اللتان يقدمهما الذهن بصورة قبلية لكل مضامين الإدراك التى تؤلف العالم الخارجى. إن المادة ليست شيئاً سوى العلّية، فمعناها الحقيقى هو فعلها، لأنها من حيث إنها نشطة فقط تملأ المكان والزمان؛ ولا يمكن تمييز نتيجة تأثير أى موضوع مادى على أى موضوع آخر إلا عن طريق الاختلاف فى الطريقة التى يؤثر بها الآن عن الطريقة التى كان يؤثر بها من قبل. وتعنى العلّية أن شيئاً ماموجود فى نفس الموضع من المكان يتبعه شىء آخر فى لحظة مختلفة فى الزمان؛ فالعلّية توحد المكان والزمان، وتعتمد عليهما، ولا يمكن أن تحدث بدونهما. وتتضمن خصائص المادة الثابتة، التى نعرفها قبلياً، مثل عدم قابلية النفاذ، وعدم الفناء، والحركة، وشغل مكان ودوام فى زمان. ولذلك، فإن العلّية، ومعها المادة، لا تكونان سوى تمثل يفترضان الوجود المسبق للتقابل بين موضوعات تُعرف وذات تعرفها. وتنشأ الموضوعات المُدرَكة والذات المُدرِكة، فى تقابلهما المتبادل واعتماد بعضهما على بعض، من الشىء فى ذاته الذى يكون وحده واقعياً فى الأصل. والشعراء على حق عندما يتكلمون عن الحياة على أنها حلم طويل.

٦ ــ تموضع الإرادة

يطور «شوبنهور» فى الكتاب الثانى من «العالم إرادة وتمثل» مذهبه فى الإرادة من حيث إنها متموضعة فى الطبيعة. فعن طريق التمثلات يعى الإنسان جسمه من حيث إنه موضوع طبيعى فى عالم تلك الموضوعات، ويخضع لقوانينه. وعن طريق الحدس المباشر يعى إرادته. إن جسمه نتاج الإرادة وأداتها. فقدماه تموضع لرغبة الحركة، وأعضاؤه الهضمية تموضع لرغبة الجوع، ومخه تموضع للرغبة فى المعرفة. فإذا لم تكن من أجل الإرادة، لن يكون له جسم على الإطلاق.

هل يستطيع شخص ما أن ينظر إلى كل الموضوعات الموجودة حوله ـ أعنى الأشخاص الآخرين، والحيوانات، والنباتات، والأشياء العضوية ـ من حيث إنها تمثلات لا توجد إلا بالنسبة له، أى بوصفها أدوات لإرادته الفردية، بدون أساس آخر للوجود سوى وعيه بها؟ هذا الرأى الذى يقوله شوبنهور هو حب للذات egoism (ويسمى الآن الأنا وحدية، وهى مشتقة من نفس Souls، وواحد ipse أى لا وجود إلا لذات المرء وحدها). وبينما يعتقد شوبنهور أنه لا وجود لطريقة منطقية لرفض هذا الرأى، فإنه يقول إن هذا الرأى محال بصورة واضحة؛ فأى واحد يتمسك به بشدة، يودع به فى مستشفى المجانين. وعلى الرغم من أن شخصاً ما لا يمكن أن يصبح واعياً عن طريق حدس مباشر إلا بإرادته الخاصة، فإنه يمكن أن يُستدل بالمثل على أن جسم كل إنسان آخر هو، مثل جسمه الخاص، التموضع الخارجى لإرادة، يعيها كل إنسان آخر، مثله، بصورة حدسية.

كيف يمكننا أن نفهم الحيوانات، والنباتات، والموضوعات اللاعضوية؟ لا تعالج الرياضيات الحيوانات، والنباتات، والموضوعات اللاعضوية إلا من حيث إنها تشغل مكاناً وزماناً، أعنى، من حيث إنها كميات. إنها لا يمكن أن تخبرنا ما عساها أن تكون بالفعل. والعلوم الطبيعية إما أن تصنّف صور الأشياء وبِناها الدائمة فحسب، (علم الأشكال)، أو أنها تبيّن ببساطة نظام التغيرات التى تحدث فيها، لأن ذلك كل ما يهتم به الوصف العلّى (أى علم تعليل الظواهر). إن العلوم لا تخبرنا بشىء على الإطلاق عن الطبيعة الداخلية للظواهر التى تصنّفها، ولا عن نظام الظواهر المنتظم الذى تصفه. إنها لا تكشف شيئاً عن الطبيعة الحقيقية لأى شىء. فلا يستطيع علم أن يكشف عن القوة التى بناء عليها يسقط حجر إلى الأرض، أو أن جسماً يدفع جسماً آخر، أو ما الذى يسبب نمو النبات أو حركات الحيوان. لا يستطيع علم أن يكتشف الحقيقة النهائية.

وإذا رجعنا إلى ذواتنا، فإننا ندرك أجسامنا من حيث إنها موضوعات تخضع لنفس القوانين العلمية مثل موضوعات أخرى؛ غير أننا نخبر فى الوقت نفسه إراداتنا الداخلية. إن فعلاً من أفعال الجسم لا يكون سوى فعل لإرادة متموضعة، أى أنه يتحول إلى إدراكات. فعندما أمشى، تكون حركاتى ببساطة هى إرادتى مدركة فى الخارج. ومن ثم فإن كل حركة من حركات جسمى من حيث إنها مدركة، يمكن أن توصف بصورة علّية؛ فليست هناك حركات ليس لها سبب. أما عندما ننظر إليها من الداخل، فإن كل مشيئة تكون تنفيذاً لباعث، لأنه لا وجود لأفعال لإرادتى من حيث إننى فرد لا يكون لها باعث.

وتخضع علّة الحركة الجسمية منظوراً إليها من الخارج وتنفيذ البواعث منظوراً إليها من الداخل لمبدأ العلّة الكافية، وهما، فى حقيقة الأمر، نفس العملية منظوراً إليها من جانبين مختلفين. وبالتالى، فنحن نعرف ذواتنا معرفة خارجية من حيث إننا موضوعات طبيعية مثل الموضوعات الطبيعية الأخرى الموجودة فى العالم، ونحن نعى أنفسنا من الداخل من حيث إنها إرادات. وهاتان هما الطريقتان الوحيدتان الممكنتان اللتان يكون لدينا بهما أى معرفة من أى نوع عن ذواتنا. ونحن نعرف أن الجانب الداخلى من ذواتنا، أى الإرادة، يكون واقعياً ونهائياً، وأن الجانب الخارجى لا يكون سوى التجلى الظاهرى أو تموضع الإرادة.

وما يصدق على ذواتنا التى يمكن أن نستدل عليها استدلالاً عقلياً، يصدق على كل ما هو موجود فى الطبيعة. إن الحقيقة القصوى، والجانب الكلى لكل شىء هو الإرادة. وتختلف القوى الداخلية التى تدفع حركات الحيوانات، والتى تنشأ وتنمو فى النبات، والتى عن طريقها تتكون البلورات، والتى يتجه المغناطيس عن طريقها إلى القطب الشمالى، وحتى الجاذبية نفسها ـ نقول إنها تختلف فى مظاهرها من حيث إنها ظواهر، أما فى طبيعتها الداخلية فهى تطابق ما نعرفه فى ذواتنا من حيث إنها إرادة. إن الإرادة هى الطبيعة الداخلية، ولُب، كل شىء جزئى، وكل قوة عمياء من قوى الطبيعة، وأفعال الإنسان المتصورة سلفاً. إن الأشياء لا يختلف بعضها عن بعض إلا فى الدرجة التى تتجلى فيها الإرادة.

وتختلف الإرادة من حيث إنها شىء فى ذاته عن تجلياتها فى الظواهر. والمكان والزمان هما مبدأ التفرد، فعن طريقهما تميز الإرادة نفسها فى موضوعات متنوعة فى أماكن مختلفة وفى لحظات مختلفة، وكلها مع ذلك ترتبط وفقاً لقوانين العلّية. إن كل شىء فردى أو شخص محدد تحديداً دقيقاً فى كل أنشطته، على الرغم من أن التحديد العلىّ للموضوعات اللاعضوية يختلف عن التحديد الخاص بالكائنات الحية الذى يرجع إلى الدوافع، وعن الذكاء (العقل) الواعى الذى يرجع إلى البواعث. وعندما قال: «اسبينوزا» لو أن حجراً ألقى فى الهواء وكان لديه الوعى بسقوطه واعتقد أنه يفعل ذلك بإرادته الخاصة، فإنه يكون على حق. فالدافع الذى دفعه هو بالنسبة للحجر كالباعث عند الإنسان؛ فما هو موجود فى الحجر يظهر من حيث إنه تماسك، وجاذبية، وصلابة، فى طبيعته الداخلية هو ما نعرفه من حيث إنه إرادة، وما يعرفه الحجر، إذا كان واعياً، أيضاً بوصفه إرادة(٤).

إن الإرادة من حيث إنها شيء فى ذاته، خارج الزمان والمكان، وعن طريقه تجعل نفسها فردية فى موضوعات مختلفة، تكون واحدة ولا تنقسم. ولا تؤثر كثرة الأشياء الموجودة فى الزمان والمكان على الإرادة فى ذاتها؛ فليس صحيحاً أن نقول بطريقة أو ما أن هناك جزءاً أصغر من الإرادة فى الحجر وجزءاً أكبر فى إنسان، لأن علاقة الجزء بالكل لا تنتمى إلا إلى المكان ولا تنطبق على الإرادة من حيث إنها شيء فى ذاته. إن الإرادة تنكشف وتتجلى فى شجرة البلوط الواحدة مثلما تنكشف وتتجلى فى ملايين الشجر من البلوط. إن كثرة الأفراد لا تنتمى إلى الإرادة ذاتها، بل إلى تجلياتها فقط. فالشيء فى ذاته يكون موجوداً بأسره وغير مقسم فى كل موضوع من موضوعات الطبيعة.

وتتجلى الإرادة من حيث إنها شيء فى ذاته، قبل أن تتجلى فى كثرة من أشياء فردية، فى الفكرة (أو التمثل). وكل قوة أصلية من قوى الطبيعة هى تموضع من حيث إنها فكرة - وذلك قانون للطبيعة لازمانى، ولا مكانى، ولا عليٌّ، وثابت. وتجعل الإرادة عن طريق الزمان والمكان الأفكار متكثرة فى أمثلة لا حصر لها من حيث إنها ظواهر تحددها قوانين العلّية. وللإرادة درجات من التموضع، تلك الدرجات هى الأفكار. توجد الدرجات الدنيا فى قوى الطبيعة الكلية التى تظهر فى كل مادة، مثل الثقل، وعدم قابلية النفاذ، وتوجد، من ناحية أخرى، فى قوى الطبيعة الكلية التى لا تظهر إلا فى أنواع مختلفة من المادة، مثل الصلابة، والسيولة، والمرونة، والكهرباء، وخواص كيميائية من كل نوع.

والدرجات العليا من تموضع الإرادة من حيث إنها فكرة (أو تمثل) هى الأنواع المتنوعة من النباتات، والحيوانات، والإنسان. فكل نبات جزئى، وكل حيوان، وكل إنسان، نموذج، صورة، للأنواع الموجودة فى زمان معين ومكان محدد وفقاً لمبدأ العلّة الكافية وتكون كل هذه الأفراد فى حرب مستمرة بعضها مع بعض فى التنازع على البقاء. ويصبح النزاع والنضال الأعمى فى الطبيعة اللاعضوية بالتدريج واعياً فى الحيوانات والإنسان. لقد جاء شوبنهور، مع ذلك، قبل «دارون». إن كل فكرة من الأفكار عند شوبنهور، بما فى ذلك كل الأنواع النباتية والحيوانية، أزلية، وتصبح فردية عن طريق الإرادة من خلال المكان والزمان فى نباتات جزئية وحيوانات جزئية موجودة الآن. ولم يتصور أى نوع على أنه تطور من أى نوع آخر، أقل مما تصور الصراع من أجل الوجود من حيث إنه يلعب دوراً فى تطور الأنواع. ولذلك فلم يستبق «شوبنهور» نظرية «دارون» فى أصل الأنواع. وإذا افترضنا، فى نفس الوقت، أن الأفكار، بما فى ذلك الأنواع، تكون مرتبة فى تدرج منطقى، فإن شوبنهور ساعد فى تمهيد الطريق أمام النظرية الداروينية فى التطور العضوى.

٧ ـ الاستاطيقا (علم الجمال)

يطور شوبنهور فى الكتاب الثالث من «العالم إرادة وتمثل» آراءه فى الاستاطيقا. إن الأفكار، كما رأينا، أزلية، وتقف بين الإرادة من حيث إنها شىء فى ذاته والأشياء الفردية المتغيرة التى تتمثل فيها الأفكار. وتظل المعرفة، عادة، خاضعة للإرادة؛ فنحن لا نعرف إلا لكى ننفذ رغباتنا التى تنبثق من الإرادة. ومثل هذا الخضوع ثابت فى حالة الحيوانات. ومع ذلك، يستطيع الإنسان فى خبرات استاطيقية مختصرة أن يلغى الخضوع للإرادة، ويركز تأمله مباشرة فى الأفكار، بغض النظر عن إشباع الرغبات. وعندما يفعل ذلك، يختفى التمييز بالنسبة له بين الذات والموضوع، لأن هذا التمييز لا يوجد إلا فى أفراد يتميّز بعضهم عن بعض عن طريق مبدأ العلّة الكافية، ولا يتمسك بالأفكار التى تسبق هذا التمييز. ففى العالم فقط من حيث إنه تمثل، أى عالم الموضوعات المدركة، تكون الذات متميزة عن الموضوعات التى تدركها. ومن يصبح مستغرقاً فى إدراك الطبيعة التى يفقدها كل إحساس بالفردية، ينتبه إلى معرفة أنه هو والطبيعة، أصلاً، شىء واحد. وهذا ما يعبر عنه «بيرون» عندما يقول:

«أليست الجبال، والأمواج، والسموات، جزءاً
منى ومن ذات نفسى، كما أكون أنا نفسى جزءاً منها؟»

إن أحداث العالم، بالنسبة لأى شخص يفهم تلك الحقيقة، ليس لها أهمية إلا من حيث إنها الحروف التى نقرأ بها الأفكار. وهذا النوع من المعرفة، الذى يهتم بالأفكار، التى تكون المضامين الثابتة لكل الأشياء المتغيرة، هو الفن Art. فهو ينتج من جديد الأفكار الأزلية فى وسيط مادى، مثل النحت، والتصوير، والشعر، والموسيقى. والإنسان الذى ينتج أو يدرك الأفكار فى عمل من أعمال الفن يكون عبقرياً؛ لأن أعمال الفن الفعلية هى فى الغالب الأعم نسخ غير كاملة من الأفكار، وهى تفتن عبقرياً ذا خيال لكى يقوم بتمييز الفكرة فيها. ويظهر العبقرى، غالباً، للناس العاديين القاصرين فى التخيل، ولا يدركون موضوعات عادية بينما يرى العبقرى فكرة، إنساناً مجنوناً، وذلك ما يبينه أفلاطون فى أسطورة الكهف وفى أماكن أخرى، أشار إليه شعراء كثيرون. وفى حين أن معظمنا ليسوا عباقرة، إلا أن كل إنسان لديه القدرة على المتعة الأستاطيقية يمتلك مقدرة قليلة لإدراك الأفكار التى تكون أساساً لموضوعات الطبيعة والفن التى ينتجها من جديد.

ومثال بسيط هو صور زيتية لأشياء غير حية، التى تناول فيها فنانون هولنديون موضوعات ليس لها مغزى، وقدموها حتى إن المشاهد، مثل الفنان الذى أنتجها، يقدر

أبعادها فى تكوين فكرى هادىء وساكن، يخلو من كل إرادة ورغبة ووعى بالأنانية الفردية. فلقد صور مصورو المناظر الطبيعية، ونخص بالذكر منهم رشدال Ruishdael[1]، مناظر ريفية ليس لها مغزى أحدثت نفس التأثير. وتلك أمثلة للجميل، الذى يعتمد على الاستمتاع بالمعرفة الحسية بما هى كذلك، دون أن نشعر بأى صراع مع الإرادة. ويتضمن الإحساس بالجليل، من ناحية أخرى، ذلك الصراع الذى يصاحبه تذكر مستمر للإرادة بوجه عام، وهو صراع لابد من التغلب عليه حتى لا تبقى سوى حالة من التأمل الخالص. وتوجد خبرة معتدلة للجليل فى تأمل سهول أمريكا الشمالية اللامحدودة مع هدوئها، فى مقابل امتداد الإرادة وفقرها الذى يحتاج إلى فعل دائم. ويُلاحظ الجليل بصورة أكثر فى تأمل صحراء تخلو من كل حياة عضوية، لا يُرى فيها سوى صخور جرداء. ولا تقدم العاصفة العنيفة فى البحر، لو تأملناها بعناية، إلا إلى الأفكار الأزلية وعدم اهتمام برغبات الإرادة ومخاوفها، إحساساً أكثر تأثيراً بالجليل. وإذا انغمسنا فى تأمل عظمة الكون اللامتناهية فى المكان والزمان، وتذكرنا أن هذا الكون لا يوجد إلا من حيث إنه تمثلات، فإننا نخبر الجليل، الذى لا يعكر صفوه ضآلة دوافع الإرادة.

ويوضح فن العمارة من حيث إنه فن جميل بعضاً من الأفكار التى تؤلف الدرجات الدنيا من تموضع الإرادة مثل الثقل والتماسك، والصلابة، والصلادة - الصفات الكلية للحجر، وتجليات الإرادة الأكثر بساطة وإبهاماً. والموضوع الوحيد لجماليات العمارة هو الصراع بين الثقل والصلابة، الذى يكشف عنه الفن بتمييز تام بالنسبة إلى الضوء. واستطاع الفنان المعمارى أن ينتج هذه الآثار بحرية أكثر فى المناخ المعتدل فى الهند، ومصر، واليونان، وروما. أما فى أوربا الشمالية فقد قيد المناخ القاسى حريته، ولا بد من تزيين عربات الذخيرة الحربية، والأسطح المحددة، وأبراج العمارة القوطية بزخرفات مستعارة من فن النحت.

وتتجلى الدرجة العليا للفن فى تصوير الحيوان والنحت، مثل الخيول من المرمر، فى مدينتى البندقية والجين[2]، التى تكشف عن أشكال من الحياة لا ينظمها عقل، كما تكشف عن الإرادة فى سماتها القوية، الحرة والساذجة. وتكشف تلك الصور عن الخصائص الكلية للنوع، لا عن الخصائص الكلية لأفراد، لأن الحيوانات لا تمتلك سوى خاصية نوعها، وعلى أية حال، نحن نرى هوية الإرادة الكلية فى الحيوانات وفى أنفسنا،

---

(١) يعقوب رشدال (١٦٢٩ - ١٦٨٢) رسام هولندي اهتم بالمناظر الطبيعية - رغم أنه عاش حياته كلها تقريباً في أمستردام - فصور مناظر: الجبال، والشلالات، والغابات، وشواطيء البحر... إلخ (المراجع).

(٢) مدينة الجين Elgin مدينة في الجزء الشمالي من اسكتلنده تحتوي على الكثير من الآثار الكاتدرائية منذ عام ١٢٢٤ (المراجع).

عندما نتأمل أعمال الفن تلك. وتنكشف، فى التصوير التاريخى والنحت، على العكس، خصائص الأفراد من البشر وخصائص الأنواع أيضاً، وتنشأ المشكلة وهى كيفية ربط هذين النوعين من الخصائص معاً. لأن الجمال البشرى يكون تمثلاً فى صور محسوسة للتموضع التام للإرادة فى أعلى درجة يمكن معرفتها، أى فكرة الإنسان بوجه عام، ومع ذلك تكشف عن خاصية الإنسان الفرد. ولذلك أظهر النحاتون القدماء جمال النوع، وخاصية الفرد فى صور متنوعة فى نفس الوقت، مرة فى «أبلو» ومرة أخرى فى «باخس» ومرات فى «هرقل»، و«أنطونيوس».

وأعلى الفنون التى تكشف عن الأفكار الشعر، الذى يصور الناس فى سلسلة مترابطة من مجهوداتهم وأفعالهم. إن الشاعر يصور الخصائص التى لها معزى ودلالة فى أفعال لها مغزى، ويكون أكثر نجاحاً فى الكشف الحقيقى عن الأفكار من المؤرخ، الذى يكون مجبراً على اختيار أشخاص وظروف كما تأتى فى علاقاتها المتشابكة والمؤقتة من علل ومعلولات. ولذلك لابد أن ننسب حقيقة داخلية حقيقية بالفعل إلى الشعر أكثر من التاريخ. ويدرك الشاعر فى الشعر الغنائى، والأغانى، حالته الداخلية الخاصة ويصفها. وعلى الرغم من أن الشعراء الغنائيين العظام يعبرون عن الطبيعة الداخلية للبشرية بأسرها، فإن ملايين من الأجيال الماضية، والحاضرة، والمستقبلة يعرفون أو سيعرفون حقيقة أمرهم فى نفس المواقف، التى تكرر باستمرار. ويتوارى الشاعر بصورة كبيرة أو قليلة وراء تمثلاته فى أنواع أخرى من الشعر، إلى حد ما فى القصيدة الروائية، وبصورة كلية فى الدراما الشعرية، التى تكون الصورة الأكثر موضوعية، وكمالاً، وصعوبة من الشعر. إن الشاعر هو مرآة البشرية، ويجلب إلى وعيها ما تشعر به، وما تفعله.

والتراجيديا هى ذروة الفن الشعرى، بسبب عظمة تأثيرها، وصعوبة إنجازاتها. فهى تصور الجانب المرعب من الحياة، تصور الألم الذى يتعذر التعبير عنه، وشكوى البشر، وانتصار الشر، وسقوط البرىء والعادل. إنها صراع الإرادة مع نفسها، والمعنى الحقيقى للتراجيديا هو أن البطل يكفّر، لا عن خطيئته الفردية الخاصة، ولكن عن جريمة الوجود الفردى، وتحطم الإرادة إلى أشخاص منفصلين. وتلك هى الخطيئة الأصلية، لأن «كالدرون»[1] كان على حق فى قوله أن جريمة الإنسان العظيمة هى أنه وُلد على الإطلاق. وتصوير سوء الحظ العظيم هو أمر جوهرى للتراجيديا. وقد يرجع سوء الحظ

---

(١) كالدرون (١٦٠٠ ـ ١٦٨١) شاعر ومؤلف مسرحي أسباني، دخل نظام الرهبنة عام ١٦٥٠ واصبح قسيساً عام ١٦٥١ . كتب الكثير من المسرحيات والروايات (المراجع).

إلى طبيعة الشر غير العادية، كما هى الحال فى مسرحية «ريتشارد الثالث». وياجو، وشيلوك عند شكسبير، أو يرجع إلى القدر الأعمى، والصدفة، أو الخطأ، كما هى الحال فى مسرحية «أوديب ملكا» لسوفوكليس، ومسرحية «روميو وجولييت». أو قد يرجع إلى الوضع المحض للشخصيات بالنسبة لبعضهما البعض، دوون أن تكون أى شخصية مخطئة تماماً، ويعتقد شوبنهور أن ذلك هو أفضل صورة للتراجيديا. لأن هذه التراجيديات تبين لنا أنواعاً من سوء الحظ، لا من حيث إنها استثناءات لقاعدة الحياة العامة، بل من حيث إنها تنشأ بسهولة وبذاتها من أفعال الناس العادية وشخصياتهم. وتنتمى مسرحية «هاملت» إلى تلك الفئة فيما يتعلق بعلاقة «هاملت» بـ «لايرث»، و«أوليفيا»، وكذلك الأمر بالنسبة لمسرحية «فالنيشتاين»، وأيضاً بالنسبة لرواية «فاوست» لجوته، إذا نظرنا إلى الأحداث المرتبطة بـ «جرتشن» وأخوها على أنها الحدث الرئيسى. إن التراجيديا تكشف لنا عن الحياة فى مغزاها الحقيقى والعميق.

أما الموسيقى فهى تقف وحدها، مختلفة عن كل الفنون الأخرى. لأن الفنون الأخرى تكشف عن الأفكار، فى حين أن الموسيقى تنفذ وراء الأفكار وتكشف عن الإرادة من حيث هى شيء فى ذاته. وتصور النغمات المنخفضة، فى انسجام الألحان، الدرجات الدنيا لتموضع الإرادة، أى الطبيعة غير العضوية، وضخامة كوكب الأرض، فى حين أن النغمات العالية تصور عالم النباتات والحيوانات. وتسير فواصل السلّم الموسيقى فى موازاة مع درجات التموضع فى الطبيعة، أى الأنواع المختلفة. ويمثل صوت المغنى الرئيسى، فى اللحن أعلى درجة فى تموضع الإرادة، أى الحياة العقلية وجهد الإنسان. وتكمن طبيعة الإنسان فى حقيقة مؤداها أن إرادته تناضل باستمرار ودون توقف، ولا تشبع أبداً. وذلك ما يستطيع المؤلف الموسيقى أن يكشف لنا عنه، ويناظر عدم نضوب الألحان الممكنة عدم نضوب الطبيعة على نحو ما يتمثل فى اختلافات الأفراد، وهيئاتهم، ومسارات الحياة.

وتمكننا المتعة التى نستقبلها من الجمال بأسره، والعزاء الذى يقدمه لنا الفنان من أن نستغرق لحظة فيما كتب وننسى أنفسنا من حيث إننا أفراد، وننسى كل همومنا الشخصية. وندرك إننا واحد مع الطبيعة بأسرها من حيث إنها تعبير عن الإرادة، وندرك أن كل حياة، وليست حياتنا الخاصة، معاناة تذهب سُدى. ويقدم لنا نسيان أنفسنا بهذه الطريقة راحة مؤقتة من الآلام المضنية لرغبات فردية تعى ذاتها.

وهناك الكثير فى «استاطيقا» شوبنهور الذى يكون موحياً ويمكن أن يقبله أولئك الذين يرفضون النغمات التشاؤمية. وربما يكون النقد الذى يوجه إلى تفسير شوبنهور للفن

هو أنه يهتم كثيراً بجانب المشاهد للفن، أو بجانب المستمع فى حالة الموسيقى، ولم ينصف تماماً روح الفنان نفسها المبدعة، ورغبته فى التعبير والتواصل.

٨ ـ الأخلاق والدين

يعرض شوبنهور آراءه فى الأخلاق والدين فى الكتاب الرابع من كتابه «العالم إرادة وتمثل»، وأيضاً فى كتابه «أساس الأخلاق». فى حين أن أفعالنا تنبثق بصورة حتمية من بواعث وفقاً لمبدأ العلّة الكافية، إلا أن بواعثنا تكوّن جوانب شخصيتنا، ونستحق اللوم على ما نكون عليه نحن. فالعالم ذاته، وصورة المكان والزمان والعلّية التى يُنظم العالم فيها، وذواتنا أيضاً، هى كلها نتاجات لإرادة الحياة. وإرادة الحياة حرة، لا يحددها أى شىء. وتلك الإرادة هى نحن، فى طبيعتنا الباطنية. ومن ثم فإننا، مثل تلك الإرادة، بمعنى متعال، مسئولون عن الشر الموجود داخل العالم. وتكمن خطيئتنا الأصلية فى أننا وُلدنا أفراداً متناهين، مزودين بأنانية تتضمنها الفردية المتناهية بالضرورة.

وقد تُصنَّف أفعال الناس على أنها لاأخلاقية، إذ تحركها الأنانية أو الضغينة، أو الأخلاقية، عندما يكون أساسها التعاطف (المشاركة الوجدانية). ويستلزم التعاطف أن ندرك تطابق هويتنا الخاصة الأساسية مع أولئك الذين نشفق عليهم، حتى إن معاناتهم تصبح معاناتنا أيضاً. والعدالة، مع إدراكها غير المتحيز للحقوق المتساوية للآخرين والالتزام بإعطاء كل ذى حق حقه، تعبير عن التعاطف. ويوجد التعبير الكامل فى الأريحية (Menschenliebe)، الحب الذى رسخته الصور الأكثرنقاء من البوذية والمسيحية، والذى يرد على الشر بالخير، ويتحمل ويطيق كل شىء، ولا يكترث بالذات على الإطلاق. ومع أن أفعال الغيرية، سواء رقتها العدالة أم الأريحية، فإنها تخفف فقط صعوبات الحياة ومشكلاتها، ولا تحلها على الدوام. فهى لا تمنع الحياة من الاستمرار، وكل حياة هى إحباط. ولذلك لم يدخل شوبنهور فى تفصيلات الأخلاق النسقية أو فى تفصيلات فلسفة القانون والدولة.

ومن الأفضل إنكار الإرادة إنكاراً تاماً، حتى لا تستطيع أن تتجلى فى أفراد متناهين يجاهدون ويعانون بدون توقف. والزهد خطوة مرغوبة فى هذا الاتجاه، وبصفة خاصة العزوبية، التى إذا مارسها الناس بصورة عامة فى هذا العالم فإنها تضمن أنه لن تكون

هناك موجودات بشرية فردية فى الوجود. وذلك يضبط إرادة الحياة بصورة فعالة. والصوم وشدة المعاناة أمران جيدان، لأنهما يساعدان على إضعاف الرغبات فى جميع الأنواع. ويعتقد شوبنهور أن التعاليم الأساسية فى كل من البوذية البدائية والمسيحية، قبل أن تفسد هاتان الديانتان، كانت عمومية المعاناة، وواجب الإحسان، والعزوبية، وصور أخرى من الزهد، والتحريض على فعل كل شىء ممكن لإبادة الوعي بالذات والفردية. ويحتقر أولئك الذين يفسرون المسيحية بأنها دين عالمى صحيح بصورةمؤكدة. فالمسيحية الحقيقية سلبية؛ فهى تنكر أن أى حياة شخصية متناهية أو نضال أمر حسن وجيد. إنها تعلم الفقر والإبادة التامة لكل اهتمام بالعالم. ويستشهد شوبنهور على ذلك بكثرة، إنْ لم يكن بصورة مقنعة، من العهد الجديد وآباء الكنيسة لكى يدعم زعمه. إنه ينكر، بالتأكيد، وجود إله شخصى يعتنى بالعالم ويهتم بالناس. وإرادة العالم تخلو تماماً من الغرض والذكاء، وإلا فإنها لم تُرد بصورة عمياء وغبية هذا العالم المخيف الذى نعيش فيه.

وبالتالى، فإن الشىء الذى يجب علينا أن نفعله هو أن نهرب من العالم، وأن نساعد فى إنهاء العالم ذاته لو كان ذلك ممكناً. ولا يقدم لنا الانتحار ذلك الهروب. فهو جزم وتأكيد لإرادة الحياة، وليس إنكاراً لها. وعندما يموت فرد ما، يولد فرد آخر يحل محله. وشوبنهور هنا غامض. فهو ينكر بوضوح الخلود الشخصى. ومع ذلك يبدو أنه ينكر أيضاً أن الإنسان يستطيع عن طريق الانتحار أن يحطم بالفعل هويته الشخصية الخاصة برغباتها الأنانية عديمة الفائدة. ولا يبدو أن هذا الغموض قد تسرب إلى اهتمام بعض الشباب فى ألمانيا الذين اهتدوا إلى فلسفته، واتُّهم شوبنهور بأنه مسئول عن كثيرمن الانتحارات. وهناك غموض مشابه فى بعض صور البوذية، التى على الرغم من أنها أنكرت وجود نفس أو ذات مستمرة، تقول أن الإرادة الفردية تعانى وفقاً لقانون «الكرما» Karma من تجسدات لا نهاية لها، إذا لم تستطع الهروب كلية من وجود متناه عن طريق اتباع طريقة الخلاص فى البوذية.

ولما كان شوبنهور يؤكد أنه لا توجد موجودات واعية ذكية فى الكون سوى الإنسان، فإنه يُفسر أحياناً على أنه يعنى ضمنياً أنه إذا كان الناس مجبرين على إنكار إرادة الحياة بصورة فعالة، فإن العالم من حيث إنه فكرة لا يكون له وجود على الإطلاق، ويصبح سكون «النرفانا» الأزلى كلياً. إن العالم يتوقف عن أن يجعل نفسه متفرداً، ويكون ساكناً(٥).

ويعطى شوبنهور، بوجه عام، انطباعاً مؤداه أن كل إنسان فرد ينبغى عليه أن يكبت رغباته، ويمارس العزوبية الصارمة، ويحرص على حياة تأملية. وإذا فعل ذلك، فإنه قد يأمل أخيراً فى دخول حالة سعيدة من الوجود، ويحرر نفسه من كل الرغبات ومن كل شىء نتصوره على أنه وعى، يشابه ما تعنيه البوذية «بالنرفانا». وذلك تقرير محدد يبدو أنه يجعل النظر إلى ما يعنيه «بإنكار إرادة الحياة» أمراً ممكناً، ويجعل بذلك الجزاء الذى يمكن الحصول عليه أمراً ممكناً. ولأن شوبنهور لم يصل إلى تلك الحالة الكاملة، على الرغم من أنه اعتقد أن بوذا ومتصوفة عظماء آخرين قد وصلوا إليها، فإنه لم يستطع سوى أن يثنى عليهما بوصفه فيلسوفاً، عرفهم فقط عن طريق السماع، وليس عن طريق خبرة شخصية.

وثمة تفسير آخر ممكن وهو أن شوبنهور كان يستمتع بالفعل بتشاؤمه ولم يرغب بإخلاص فى التخلص من حالته الراهنة، لا بالنسبة لنفسه، ولا بالنسبة للكون. إن هناك أناساً يجدون متعتهم الأساسية فى الإشفاق على أنفسهم، ولا يريدون تحت أى ظروف أن يتنازلوا عن تلك المتعة فى مقابل أى متعة أخرى. وربما يكون شوبنهور هو من هؤلاء الناس. وفضلاً عن ذلك، فلأنه فيلسوف، فقد عمَّم موقفه الخاص. لقد اعتقد أن حياته الخاصة هى حياة إحباط تام. واستنتج أن كل الأحياء الأخرى عديمة الفائدة وعبث. لقد استمتع بالإشفاق على نفسه. وأراد أن يخبر الآخرين تلك المتعة. وعلاوة على ذلك، طالما أن كل الموجودات الحية متساوية فى إرادة الحياة، فإن جميع الأشخاص يجب أن يتحدوا فى نوع من الإشفاق الذاتى الكلى لا يكون فردياً على الإطلاق. ولذلك لبس بدون وعى إشفاقه على ذاته الخاصة، وجعله يظهر بوصفه تأملاً استاطيقياً منزهاً، وتعاطفاً أخلاقياً، ونبذاً للاهتمامات العادية فى الحياة.

٩ ــ انتقادات

إن نقد مذهب شوبنهور العقلى (مذهب الذهن)، أى زعمه أن عالم الأشياء الفيزيائية الخارجى ليس سوى تجمع من تمثلات، هو فقط إعادة للنقد الواقعى لباركلى (انظر الفصل التاسع القسم السادس).

وقد يقال أن تشاؤم شوبنهور يقوم على تحليل زائف للرغبة. وليس صحيحاً ببساطة، فى رأى معظم الفلاسفة، أن المتعة سلبية بصورة خالصة، أى أنها تخلص من الألم فقط.

فالمتعة فى الحياة شيء إيجابى؛ لأن النضال نفسه يكون مستحباً إذا كان، فى الغالب، ناجحاً إلى حد معقول، ويؤدى إلى تطور أبعد. وشوبنهور على حق فى قوله بأنه لا شيء يكون مرغوباً فيه يشبع بصورة دائمة أي شخص، وعندما ينجح شخص ما، فإنه يرغب فى أن يحقق تقدماً أبعد. وعدم الاستمرار فى النضال، يعنى، بحق، الغوص فى الملل، ربما، إلا فى حالة الزمن القديم جداً. وعلى أية حال، لا يكون العلاج فى توقف المساعى والجهود، بل فى البحث عن غايات جديدة أتت بها الإنجازات السابقة داخل أفق المرء. وهكذا يتقدم الإنسان، عاماً بعد عام فى حياة الفرد، ومن عصر إلى عصر فى تاريخ النوع.

وإذا اتفقنا مع الفلاسفة الواقعيين على أن العالم الخارجى يتكون من أشياء مادية توجد فى زمان ومكان مستقلة عن أفكارنا عنها، فإن إمكانية وجود إرادة غائية بصورة مستمرة فى الطبيعة تؤثر على ظهور الكائنات الحية، ويحدث تحقق القيم الآن عن طريق الإنسان بصورة تدريجية، نقول إن هذه الإمكانية تبقى وتظل. ويمكن النظر إلى تلك الإرادة على أنها الله. وقد يوجد تبرير وجهة النظر تلك بصورة تجريبية فى التقدم التكاملى الشاسع الذى حدث على الأرض. فعندما تكونت الأرض فقط من مادة ميتة، ظهرت صور الحياة الدنيا، ثم تلتها صور عليا، حتى ظهر الإنسان أخيراً. وقد ارتقى الإنسان نفسه من العبودية إلى الحضارة. وإذا لم يسيطر الإنسان، مع ذلك، سيطرة تامة على بيئته الطبيعية، وإذا ظلت مؤسساته الأخلاقية والسياسية والاجتماعية قاصرة تماماً، فإن التقدم العظيم الذى تحقق داخل التاريخ المسجل يبشر بأنه سوف يقهر، مع الوقت، تلك العيوب، مع إنها خطيرة وقد نثق بأنه لن تكون هناك نقطة توقف على الإطلاق، وأنه مهما قد تصبح الإنجازات البشرية مدهشة، فإنه سيكون هناك باستمرار شيء أعلى وأفضل موجود أمامنا، يمكن أن يطمح إليه الناس، ويبلغونه فى نهاية الأمر. إن أزلية الجهد الذى لا يتوقف والنضال، وليس ذهول النرفانا، هو مثال الغبطة الأكثر إقناعاً بالنسبة لأغلبية العقول البشرية. ويبقى هذا التفسير إلى حد ما على نزعة شوبنهور الإرادية - أى أن الحقيقة القصوى هى الإرادة - غير أنه يُعطى منحى تأليهياً، أو إصلاحياً أو تفاؤلياً. وقد قدَّم بعض أنصار نظرية التطور الناشئين فى عصرنا وجهات نظر تشبه وجهات النظر المفترضة فيما سبق.

ولا يزال شوبنهور فيلسوفاً مثيراً ومستفزاً. وعندما يكون مخطئاً، نتوجه بالفكر

لدحضه، وتنمو رؤية المرء الفلسفية نتيجـة لذلك. وقلّما يكون شوبنهور مخطئاً كلية تماما، فهناك عنصـر من الحقـيقة فى كل شىء يقـوله تقريبـاً. وحتى نزعتـه التشـاؤمية تسـتحق الدراسة، لأن التشاؤم وضع لابد أن يتأمله كل طالب جـاد من طلاب الفلسفة، وشوبنهور هو المحامى الفلسفى الأكـثر شهرة عنه. وربما كان شوبنهـور على حق عندما قرر أنه ليس في مقدور أى إنسان يزعم أن يكون فيلسوفاً فى الأجيال المستقبلية، أن يتجاهله.

REFERENCES

Life:

W. Wailace, Life of Schopenhauer (also contains expositions of his philosophy).

Works:

The Four Fold Root of the Suffcient Reason, translated by Karl Hillebrand (also contains The Will in Nature).

The World as Will and Idea, 3 Vols., translated by R. B. Haldane and John Kemp. (Contains a summary of the Four Fold Root).

The Basis of Morality (translated by A. B. Bullock).

Selections:

Selected Essays, translated by Bax.

Selections, edited by Parker (Scribners).

Selections, edited by Thomas Mann (Longmans).

Modern Classical Philosophers, edited by Benjamin Rand.

Commentaries:

William Caldwell, Schopenhauer's System in Its Philosophical Signifcance.

T. Whittaker, Schopenhauer.

H. Zimmern, Schopenhauer, His Life and Philosophy.

الفصل السادس عشر

نيتشه

١ ـ حياته

أصبح فريدرش فلهلم نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) F. W. Nietzche، الشاعر، والموسيقى، وكاتب المقال، وعالم اللغة الكلاسيكى، فيلسوفاً، ألبس أفكاره لغة وعرة ومحكمة مثل لغة «كارليل»، وخلابة فى جمالها مثل لغة «رسكين». ويقدم كتابه الرئيسى «هكذا تكلم زرادشت»، الذى يعد أفضل ما قدمه من وجهة نظر أدبية، فلسفته فى رمزية غامضة ومؤثرة تدعو القارىء لأن يفسر مغزاها الذى يكمن وراءها، وأن يحدد مقدار الحقيقة فى أقوالها المأثورة الرائعة. وأعماله الأخرى مثيرة بصورة مماثلة، ومفهومة بصورة أكثر سهولة. ولا شك أن نصف الحقائق المقررة بعاطفة شديدة، أى نصف الأخطاء ـ أو، فى الغالب الأعم، أقل من نصف الحقائق، وأكثر من نصف الأخطاء ـ لفيلسوف شاعر عاطفى مثل نيتشه، لا تقل أهمية عن استدلال متزن وشامل لأرسطو أو لهيجل. ومع ذلك، فإن نيتشه أكثر إثارة من فلاسفة أفضل اتزاناً، ولا يمكن لأحد أن يقرأه دون أن يحمله على تفكير جاد.

ويعتقد نيتشه أنه ينحدر من النبلاء البولنديين. ومع ذلك، فإن أجداده المباشرين كانوا لمدة جيلين أو ثلاث ألماناً من ناحية والده ووالدته، كانوا قساوسة بروتستانت ناجحين، وكانت زوجاتهم، قويات البنية، وعمرّن طويلاً، وصحيحات الجسم، ومتشددات فى اللاهوت و«متطهرات» فى الأخلاق. ولا يستطيع أحد أن يكون له تراث أفضل من وجهة نظر خاصة بتحسين النسل. كان والد نيتشه، الذى كان يعمل قسيساً فى «ريكن» فى مقاطعة سكسونيا البروسية، إنساناً ذا خلق حسن ومقدرة، عمل مدرساً خصوصياً عند الأميرات الملكيات، وسمى ابنه، الذى تصادف أن يولد فى يوم عيد ميلاد الملك، على اسم صاحب السلطان. وتوفى والده بسبب سقوطه عندما كان نيتشه فى الرابعة من عمره. ونتيجة لذلك، تربى نيتشه فى بيئة نسائية ـ تتكون من والدته، وجدته، وعمتين لم

تتزوجـا. وكانت الطفلة الوحيـدة فى المنزل هى أخته «إليـزابيث»، التى كرست نفسـها له طوال حيـاته، وكتبت ذكريات قـيمة بعد وفـاته، ونشرت مراسـلاته. وأدار النسوة المنزل بجد، لكن على أسس دينية ضيقة الأفق. وقد دللن الصبى، ويقول البعض أنهن أفسدته، وكن يأملن أن يشب ويكون واعظاً ومبشراً متألقاً مثل والده وأجداده.

وكان رد فعل نيتشه على هذه التربية النسـائية الودودة والمعدة إعداداً جيداً، لكنها غير حكيمة، مفهـوما، وله ما يبرره، فقد كره أن يطلق عليه الصبـيان الآخرين اسم «القسيس الصغـير» فى أول مدرسـة يلتحق بها، عـلى الرغم من أن حرصه ، وأخـلاقه، وهيئـته، جعلت اللقب مناسباً. وقرر أن لا يكون قسيساً. وأدرك فى الحال عن طريق ملكات نقدية مـتطورة الصعـوبات العقـلية الموجـودة إيمان والدته وجـدته السـاذج، وجنح إلى الطرف المقابل، فرفض المسيحية برمتهـا، وأصبح ملحداً. وعندما التحق بالجامعة فى «بون» حاول فتـرة أن يدخن، ويشرب، ويدخل فى عراك ومـشاجرات مـثل الطلاب الآخرين. وهناك تلميح إلى أنه ذهب فى رحلة ليليـة (من الليالى الحمراء) نجم عنهـا إصابته بمرض الزهرى وسوء صحـته فى السنوات الأخيـرة، لكن ليس ثمة دليل على ذلك لتدعـيم هذا التلميح الذى ربما يكون غيـر صحيح. فـقد كان يكره بـغضب شديد الخـلاعة من كل نوع، ولم يحاول أن يكون «رفيقاً حسن المعشر».

وقد حصَّل نيتشه معارف كثيـرة وعلوماً بفضل ميله كطالب مزود بمواهب غير عادية، وأيضـاً بفضل عـالم اللغة الكلاسـيكى زائع الصيت «ف. ف. ريتـشل» F. W. Ritschl، الذى بثَّ فيـه حب الأدب اليونانى واللاتينى وعلم اللغة. وكـتب أبحاثاً متألقـة، تم نشر بعضها، وتم استدعاؤه فى سن الرابعة والعشرين لكى يشغل كرسى علم اللغة الكلاسيكى فى جامـعة «بازل» فى سويسـرا، بناء على توجيه من «ريتـشل». وبدت آراؤه الجديدة فى علم اللغة رائعة بالنسبة لزملائه، ومنع اسـتنكارهم لها، وربما ارتبط ذلك بواقعة مفادها أنه لم يزل صغيراً بالفـعل، من جذب كثير من الشباب لحضـور دروسه، أو أن يصبح مدرساً ناجحاً. ومع ذلك، أهلَّته إنجازاته البحثية للترقية إلى درجة الأستاذية.

ودخل، أثناء الحرب البروسية ـ النمساوية، وعندما كان طالباً فى جامعة «ليبتسج» فى سلاح المدفعية المتحركة بحماس رومانسى، ووجد أن العمليات الحربية كريهة، غير أنه ظل مستمراً بإخلاص حتى وقع من على فرسه وأصيب إصابة شديدة فى صدره أجبرته على أن يخرج من الخدمة العسـكرية. وعندما نشبت الحرب البروسية ـ الفـرنسية فى عام ١٨٧٠،

كان نيتشه قد أصبح مواطناً سويسرياً، وأصيب بخيبة أمل لأنه لم يستطع أن يخدم فى الجيش الألمانى كمقاتل. والتحق بخدمة التمريض حيث عمل بجهد شديد. ووقع نتيجة للعمل الزائد والتعب ضحية للدفتريا والدوستاريا، واضطر إلى التقاعد. وربما تكون رؤيته للمعاناة المفزعة للجرحى الذين أحاطهم برعايته قد أصابته بصدمة عصبية لم يُشف منها تماماً على الإطلاق، بصفة خاصة عندما عاد إلى واجبات أستاذيته فى «بازل» قبل أن تكتمل صحته البدنية فتمكنه من القيام بتلك الواجبات. وقد عانى بعد ذلك من إجهاد فى العين، وصداع شديد، وسوء هضم، وأرق، لكنه استمر فى التدريس حتى اضطرته صحته السيئة إلى أن يستقيل من الأستاذية فى عام ١٨٧٩ .

وعاش العشر سنوات التى تبعت عام ١٨٧٩ على دخله الشخصى المتواضع، ومعاشه كأستاذ، متنقلاً من مكان إلى مكان، خاصة إلى أماكن فى سويسرا وإيطاليا الشمالية، يعيش بمفرده ويسعى إلى استعادة صحته. وإبان تلك السنوات، نشر أعماله الأكثر شهرة، غير أنها لم تلق إلا اهتماماً ضئيلاً. وفى يناير عام ١٨٨٩ ، أصيب بسكتة فى الدماغ جعلته يفقد الوعى لمدة يومين، ولم يستعد على الإطلاق سلامة عقله، سوى لحظات قليلة. ومنذ ذلك الوقت، قامت والدته برعايته، وبعد أن ماتت فى عام ١٨٩٧ ، تولت أخته رعايته. وإبان تلك السنوات الأخيرة التى يرثى لها، بدأت كتاباته تجذب الانتباه، وأصبح من الفلاسفة المقروئين بصورة أكثر انتشاراً.

لقد كان هذا الإنسان غير العادى ليّن الجانب، ودوداً، ومهذباً فى تصرفه، على الرغم من أنه كان عصبياً وسريع الانفعال فى بعض الأحيان، ولم يكن من السهل لأى واحد أن يصاحبه لمدة طويلة. وصور أصدقاءه فى صورة مثالية، وربما كان يعرض عنهم عندما انتبه إلى عيوبهم. ولم يحد باستمرار عن المسار الذى اعتقد أنه صحيح - وهو الدفاع عن الإطاحة بالثقافة المسيحية الحديثة والأخلاق الديمقراطية، وإحياء ما اقتنع أنه مثال الحياة اليونانى الأرستقراطى القديم. وقد ضحى بصداقات ومكانة شعبية من أجل الحقيقة كما كان يراها. وبعد أن تقاعد، وعاش فى عزلة، يصارع المرض المستمر والألم، كتب كتاباً إثر كتاب دون أن يلاقى تقديراً حتى بعد أن فقد عقله. والقول بأنه لم يجد أحداً يعجب بشجاعته وإخلاصه، كما يحكم عليه البعض، هو قول ليس فى محله بدرجة كبيرة.

٢ ـ المرحلة الأولى

تبدأ المرحلة الأولى من عمل نيتشه كفيلسوف بكتابه «ميلاد المأساة» الذى نشر عام ١٨٧٢، وتنتهى فى عام ١٨٧٩ . ويفسر نيتشه، فى هذا الكتاب، المغزى الباطنى للحياة اليونانية والأدب كما يراه. وهذا المغزى هو صراع بين «إرادة الحياة» الأصلية عند شوبنهور، التى يحولها نيتشه إلى تأكيد سار ومندفع لغرائز، ساذجة، وسريعة الانفعال، ولا تخضع لقانون، وهى التى كانت مرتبطة بمراسم احتفالات «ديونيسيس» (أو باخوس)(١) وفى مقابلها التفكير الهادىء، والمنظم، والعقلى، الذى يرمز إليه «أبوللو»(٢)، إله الحكمة والعدالة والذى ارتبط بربات الفنون. والإفراط فى الموقف «الأبوللونى»، جعل، اليونان عقليين أكثر مما ينبغى، وأكثر اهتماماً بالتاريخ الماضى والتفكير المجرد. وعندما أصبح هذا التفكير فى النهاية، مهيمناً مع سقراط وبعده، أدمن اليونان التحليل الفلسفى حتى إنهم توقفوا عن أن يكونوا رجال عمل أو مساهمين عظام فى الشعر والفن فأعقب ذلك الانحطاط والفساد. أما الإفراط فى الموقف الديونيسيسى، فلم يكن أكثر من استباحة للقانون، والسُكر، والنزاع. لقد كان اليونان فى أحسن الأحوال شعراء ورجال عمل عندما ارتبط الأثنان بصورة ملائمة جداً ويخفف كل واحد منهما من حدة الآخر. وأوضح «هوميروس» أفضل شعراء التراجيديا ذلك الارتباط فى مستويات مختلفة من الحضارة. وعندما كتب نيتشه ذلك الكتاب، اعتقد أن الارتباط الصحيح للاتجاهين يُدرك فوراً فى العالم الحديث عن طريق التطور الأبعد للموسيقى الألمانية، الذى كان صديقه «ريتشارد فاجنر» R. Wanger آخر وأفضل معبر عنه.

وقد قبل نيتشه، فى ذلك الوقت فلسفة شوبنهور، فى ملامحها المثالية والإرادية.

---

(١) ديونيسوس (أو باخوس) هو إله الخمر عند اليونان الذي فرّق الجبابرة جسمه أرباً وسلقوها في قدر، فأنقذت الآلهة أثينا قلبه، وأعطاه «زيوس» كبير الآلهة إلى «سميلي» فحملت به وولد الإله مرة أخرى. وهو يرمز إلى السكر والنشوة والموت ثم الميلاد من جديد قارن «معجم ديانات وأساطير العالم» تأليف د. إمام عبد الفتاح إمام المجلد الأول ص ٣٠٣ وما بعدها ـ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المراجع).

(٢) الإله أبوللو Apollo هو أحد آلهة الأولب الأثنى عشر في أساطير اليونان وهو إله متعدد الوظائف. فهو إله النبوءة والعلاج والشفاء، والموسيقى، والرماية، والشباب، والفنون، والعلم والفلسفة ولما كان راعياً للموسيقى وغيرها من الفنون فقد ارتبط اسمه بربات الفنون التسع Muses وهي بنات زيوس كبير الآلهة. قارن «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ٤٣٥ وما بعدها (المراجع).

فالعالم من حيث إنه إرادة هو الأساس، أما من حيث إنه تمثل فهو ثانوى ومشتق. كما قيل، أيضاً، بوجه عام رأى شوبنهور فى الفن. فالموسيقى تكشف عن العالم من حيث إنه إرادة، فى حين أن الفنون الأخرى تكشف عن الأفكار. ويختلف نيتشه عن شونبهور فى أنه يأخذ الفن بصورة أكثر جدية. فالفن ليس مجرد تخفيف مؤقت لصراع الإرادة العقيم والذى لا يتوقف. بل يجد فيه نيتشه متعة استاطيقية عظيمة حتى إنه يعتقد أن الإرادة تصل فيه إلى إشباع إيجابى مبهج، وتكون الحياة فى هذه الحالة أكثر قيمة وفائدة. ويذكرنا نيتشه بشلنج والفلاسفة الرومانسيين الألمان الآخرين، فى حبه المبهج للجمال الموجود فى الطبيعة والفن. إن الإنسان لا يتحمل فحسب عن طريق الإبداع الاستاطيقى والتذوق، بل إنه يستمتع بالحياة بصورة إيجابية ويجد أنها خيّرة أيضاً. إن العالم يصبح مبرراً ميتافيزيقياً فى وجوده لأنه يجعل الخبرة الاستاطيقية ممكنة. ولذلك يبدأ نيتشه فى ذلك الكتاب باستبدال الأمر الإيجابى «بتأكيد ارادة القوة»، بأمر شوبنهور «بانكار ارادة الحياة». وكان يعنى بالقوة فى ذلك الوقت الفعل، بصفة خاصة فى الإنتاج الاستاطيقى والمتعة. ويشير إلى المسيحية إشارة طفيفة، غير أنه يعنى بوضوح استبعادها، التى يفسرها، مثل شوبنهور، بأنها ديانة تعلم إنكار إرادة الحياة - إنكار لا يستحسنه، بصورة لا تشبه شوبنهور. إنه يريدمن المحدثين أن يقوموا بإحياء التأكيد اليونانى القديم للإرادة مرتبطاً بالاتجاهين الأبوللونى والديونسيسى، يكون فيه الإبداع الفنى فعالاً ويكون الناس أقوياء وأشداء ولايستغرقون فى تأمل مجرد أو فى إحسان مسيحى وزهد إلى حد أنهم يفقدون فاعليتهم ويدب فيهم الفساد والانحلال.

ويتضمن العمل الرئيسى الآخر فى هذه الفترة وهو كتاب «خواطر فى غير أوانها» وجهة نظر مماثلة. ويعرض نيتشه فى هذا الكتاب العيوب الثقافية فى ألمانيا آنذاك، ويحث على الإصلاح. ويرى أن التعامى عن تلك العيوب خطأ كبير، وتصور أن الانتصار الحالى على فرنسا يرجع إلى سمو الثقافة الألمانية. إن النصر العسكرى هو ببساطة ثمار الشجاعة الأخلاقية والجسدية، التى تفوق فيها الألمان باستمرار، تحت توجيه القادة (الجنرالات) الأكفاء. إن الثقافة الألمانية لا تزال أدنى إلى حد كبير من ثقافة فرنسا، التى تعلم منها الألمان كثيراً. ويقيّم دراسة التاريخ، التى من مزاياها التحرر من الأفق الضيق للحاضر، ومعرفة الأحداث الماضية، والتعرف على روح الماضى المبدعة العظيمة. ويمكننا، عن طريق دراسة نقدية للتاريخ، أن نحدد بعقلانية لمستقبل يكون إبداعاً جديداً، وليس تكراراً للماضى. ويجعل الاستخدام الخاطىء للتاريخ، من ناحية أخرى، - ويبدو أنه اعتقد أن

التاريخ يُدرس ويُعلم باستمرار بطريقة خاطئة - الناس خامدين، ويعطيهم إحساساً بالدونية مقارنة بشخصيات الماضى العظيمة، يجعلهم مقلدين فقط، وببغاوغات. ويهاجم «ديفيد شتراوس» بتهكم، الذى يتهمه باستخدام التاريخ بطريقة خاطئة. ويتمسك بشوبنهور من حيث إنه نموذج للمعلمين، لأنه كان مفكراً مبدعاً ومستقلاً. ويرى فى «ريتشارد فاجنر» فناناً عظيماً استطاعت موهبته أن تكشف عن الروح الحقيقية والتاريخية والأسطورية لأبطال العصور الوسطى، ويستخدم التاريخ، من ثم، استخداماً صحيحاً، وسيؤدى إصلاحه للموسيقى والمسرح مع مرور الأيام إلى تطورات فى كل مكان - فى عادات الناس، والتعليم، والتواصل الاجتماعى. ولقد أخطأ نيتشه فى تقديراته «لشتراوس»، و«فاجنر»، و«شوبنهور»، كما يعترف فيما بعد، لكن وصفه للشخصيات يكشف عما عساها أن تكون مُثله الخاصة، وعن أنواع الناس التى تتفق - أو لا تتفق - مع هذه المُثل.

٣ ـ المرحلة الثانية

يؤرخ للمرحلة الثانية من حياة نيتشه من عام ١٨٧٨ حتى عام ١٨٨٢ . وهى تبدأ بالتدهور الخطير فى صحته الذى اضطره إلى أن يستقيل من أستاذيته وأصبح بعيداً عن «فاجنر»، الذى خيب أمله إلى حد كبير، بسبب إعجابه المتزايد بالمسيحية الزاهدة الذى عبَّر عنه فى «أوبرا برسيفال». ولم يعد نيتشه يأمل فى أن يقوم فاجنر باستعادة الموقف اليونانى من الحياة. وكان نيتشه مضطراً، بدون مساعدة من غيره، إلى أن يفعل ما يستطيع لكى يحدث الإصلاح الذى اعتقد أنه لا مناص منه لو أرادت البشرية أن تصبح مرة أخرى سليمة، وتتغلب على الانحلال والفساد. وفى عزلته ووحدته، عندما كان يعانى من تعب عينه الشديد، وكان مهدداً بالعمى، وكان عصبياً بسبب قلّة النوم، وابتعد، جزئياً، عن أقاربه بسبب رفضه للمسيحية، وناضل بعزم ثابت، وكتب أفضل ما استطاع. لم يتمكن من العمل إلا لفترات قصيرة كل مرة، ووجد أنه من الأفضل فى ظل تلك الظروف أن يعبر عن نفسه فى إنشاءات قصيرة تتكون فى الأغلب من أقوال مأثورة، كتبها بصورة جميلة، ولاذعة، وتجذب انتباه القارىء، وتجبره على التفكير. وجمع نيتشه تلك الإنشاءات القصيرة فى كتاب، يخلو من أية بنية منطقية محددة أو حجة متصلة. وربما عرف أن كثيراً من أقواله كانت مبالغات، ويبدو أن بعضاً منها كان يناقض البعض الآخر،

بناء على فحص سطحى على الأقل. ومع ذلك، كان اللُب الأساسى لتفكيره متسقاً، وكان يأمل فى أنه قد يتبين أنه قاطع وقوى الحجة.

والكتب الثلاثة فى هذه الفترة هى: «إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد»، و«الفجر»، و«الحكمة المرحة» كتب الكتاب الأول عندما كان إحباطه وصحته السيئة فى حالتهما القصوى. ويبين، فى الكتابين الأخيرين، آثار الصحة التى تحسنت إلى حد ما، والأرواح الأكثر بهجة، والشقة العظمى؛ وأصبحا بعد ذلك أكثر تماسكاً وأفضل تنظيماً فى التفكير والبناء.

وتظهر تلك الكتب إعجاباً بالبحث العلمى، ومعرفة طفيفة بالبيولوجيا، وعلم الاجتماع؛ وهذا هو كل ما يبرره تسمية تلك الفترة باسم «المرحلة العلمية». وفى بعض الحالات يكون شاكاً بعض الشىء : فهو يعتقد أنه لا يمكن معرفة الصدق المطلق والأخلاق، ويجب رفض كل ميتافيزيقا. ولابد أن يعتقد الناس ويفعلوا بمقتضى مبادىء تكون فعالة باستمرار. ومع ذلك ، يظل نيتشه، بوجه عام، بما فيه الكفاية ميتافيزيقياً يعتقد أن الحقيقة القصوى للعالم هى الإرادة. ومثله الأعلى الأخلاقى والاجتماعى ليس هو المواطن القومى الألمانى، وإنما هو الرجل «الأوربى الجيد» الموهوب «بروح حرة»، والذى يتحرى الحقيقة بلا خوف ويكشف عن الإداعات الكاذبة والخرافات. ولذلك، أهدى كتابه «إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد» إلى ذكرى «فولتير»، فقد كان نشره يصادف مرور مئة سنة على وفاة فولتير. أما الأخلاق فهى نسبية إلى حد كبير، وما هو صحيح بالنسبة لإنسان أو لعصر ما قد يكون خاطئاً بالنسبة لإنسان آخر أو لعصر آخر، فليست هناك معايير أخلاقية ثابتة؛ والناس أشبه «بأرواح حرة» يجب ألا تقيدهم عادات، ولهم الحرية فى أن يبحثوا عن الخير لأنفسهم وفقاً لأحكامهم الخاصة[١]. ومع ذلك، يبدو أن نيتشه كان مقتنعاً بأن كل «الأرواح الحرة» تقبل مثله الأخلاقية الخاصة، التى، بينما لا يتصورها بوضوح كما تصورها فى مرحلته الثالثة، فانها تتضمن فضائل المنزلة الأرستقراطية لدى اليونان القدماء مثل: الأمانة تجاه الذات والأصدقاء، والشجاعة ضد الخصوم، والكرم تجاه المنهزم، والأدبَ تجاه الجميع[٢].

ويرفض المسيحية بشدة لأسباب عدة. فليس هناك إله، والإيمان بإله انقرض تقريباً، وذلك ما يقصده عندما يقول «لقد مات الإله». والصلاة سُخف وبطلان. والمسيحية كما

علمها «يسوع» فى الأصل سيئة؛ وأصبحت أسوأ عن طريق «بولس» وأولئك الذين جاءوا بعده. إنها تأكيد زائف على الحب، والشفقة، والتعاطف. هكذا أطاحت بالمثل والقيم اليونانية القديمة. إنها مفسدة تماماً للإنسان الحديث، الذى يجب أن يكون «روحاً حرة»، ويثبت وجوده، ويعتمد على نفسه. وتصورها للخطيئة والإثم تصور خاطىء، لأن الإرادة لا تكون حرة، ولا يحكم الناس فى أمر من الأمور إذا لم يكونوا مسئولين عن أفعالهم. وسوف لا يُلام المجرمون ولا يعاقبون إذا لم يكونوا مخطئين ومذنبين، وهنا يبدو أن نيتشه قد سبق أفكار أكثر الراديكاليين من بين علماء الإجرام المعاصرين(٣).

٤ ــ المرحلة الثالثة

أهم أعمال المرحلة الأخيرة من حياة نيتشه (١٨٨٣ ـ ١٨٨٨) هى: «هكذا تكلم زرادشت»، الذى يغطى مجال فلسفته بأسرها، لكن يصعب فهمه بسبب رمزيته المجازية، على الرغم من أنه كتاب ذو جمال نادر. ويعبر «زرادشت» عن آراء نيتشه، ويجب أن يُقرأ هذا الكتاب والقصائد ـ وهى ليست صعبة ـ باللغة الألمانية لو كان ذلك ممكناً، حتى تُقدر من وجهة نظر أدبية. وكتاباه «بمعزل عن الخير والشر» و «أصل الأخلاق» كتابان يسهل فهمهما. وهما يؤكدان مسألة التفاوت فى تقييم جميع القيم. وكان نيتشه ينوى أن يكون كتابه «إرادة القوة» أعظم مؤلفاته، ويقدم فيه عرضاً نهائياً وكاملاً لمذهبه كله. وهو إلى حد ما أكثر كتبه إقناعاً، على الرغم من أنه اضطر إلى أن يتركه دون أن يكتمل. وكتاب «عدو المسيح» هو هجوم ممتد على المسيحية. وكتابه «هذا هو الإنسان» هو سيرة حياة، كتبه قبل السكتة التى تعرض لها بسبب جلطة فى دماغه، وكلفته سلامة عقله. وينم العنوان وعناوين الفصول عن هوس العظمة، لكن الكتاب ذو قيمة لأنه يُلقى الضوء على طبيعة تفكيره وتطوره(٤). ولأن كل كتب تلك المرحلة تتفق فى التفكير بصورة جوهرية، فلا داعى لأن نقدم لها تفسيراً منفصلاً.

لقد أكد «شوبنهور» أن الحقيقة الأساسية هى الإرادة، وأن العالم من حيث إنه تمثل ثانوى. ويستمر «نيتشه فى الإيمان بذلك، على الرغم من أنه لم يعتقد فى مرحلته الثالثة أنه يمكن تطوير منطق للتفرد مثلما فعل «شوبنهور» عن طريق مبدئه فى العلّة الكافية.

وبهذا المعنى الضيق فقط يرفض نيتشه الميتافيزيقا. ولقد أكد شوبنهور أن الإرادة تغلب نفسها باستمرار، فطالما أن عالم الأشخاص والأشياء عالم سيء لا علاج له، فمن الأفضل إنكار الإرادة إنكاراً تاماً. ويعتقد نيتشه، كما رأينا، حتى فى مرحلته الأولى أن الإرادة تكون ناجحة ولها ما يبررها فى الخبرة الاستاطيقية؛ فالإرادة، التى يوجهها تأليف مناسب للمبدأ الديونسيسى والأبوللونى، ينبغى تأكيدها من حيث إنها «إرادة القوة». ويستمر نيتشه فى مرحلته الثالثة فى الاعتقاد بذلك. ولديه الآن أسباب إضافية لاستمراره فى ذلك الاعتقاد، خطرت على باله عن طريق القراءة العلمية التى انشغل بها أثناء مرحلته الثانية.

وقبول نيتشه «المذهب التطور» هو مثال على ذلك. فمن المحتمل أنه آمن بالتطور البيولوجى من قراءة «دارون»، و«سبنسر»، غير أن تفسيره للتطور مختلف أتم اختلاف عن تفسيرهما، وهو يشير إليهما بازدراء باستمرار. فليس الصراع بين الأنواع المختلفة، وبين أفراد من نفس النوع، عند نيتشه هو الصراع عند دارون، فالنضال هو من أجل الوجود، وليس نتاج بقاء تلك الأنواع وهؤلاء الأفراد الذين تصادف أن تطابق اختلافاتهم العرضية البيئة. ويرفض نيتشه الآلية والمادية تماماً. فهو يعتقد أن القوة الدافعة الأساسية فى الطبيعة هى إرادة القوة. وتصوره هذا يشبه تصور «شوبنهور»، و«لا مارك» البيولوجى الفرنسى، أكثر من أى بيولوجى انجليزى. وإرادة القوة هى قوة نشطة تشكل صوراً وتخلقها؛ وتستخدم البيئة وتستغلها من أجل غاياتها الخاصة. والتغذية والتكاثر عمليتان تحافظ بواسطتهما الإرادة على نفسها وتتغلب على العقبات. والألم ذو قيمة إيجابية؛ لأنه يعطى الإرادة فرصة لأن تتغلب عليه. إن نيتشه ليس فيلسوفاً من أنصار اللذة، فهو يمجد الألم بصورة مطلقة. والشعور، والوعى، والتفكير، عمليات نشأت مؤخراً تحقق بواسطتها الإرادة الانتصارات على الطبيعة.

وقد أرجأ نيتشه تفسيره للتطور إلى مناقشته للمنطق، والأخلاق. فالعمليات المنطقية، بما فى ذلك مقولات كانط، لا تمتلك شيئاً قبلياً أو كلياً عن هذه العمليات. فهي نتاج للتطور، وهى أدوات تخترعها الإرادة وتستخدمها لأغراضها؛ لأنها لا تخبرنا بشيء عن الطبيعة الحقيقية للواقع. والحقيقة هى ببساطة ما يعمل باستمرار، والخير هو فقط ما يساعد على إنجاح رغبات الإرادة. ولا وجود لمعايير مطلقة سواء فى المنطق أو فى الأخلاق، وما يكون صادقاً وصحيحاً فى وقت ما قد يكون زائفاً وخاطئاً فى وقت آخر. وكثيراً ما يقال أن «النسبية البيولوجية» عند نيتشه، كما تُسمى أحياناً، والتى تظهر فى تلك الآراء فى

المنطق والأخلاق، تكشف عن تشابه ضئيل مع آراء البرجماتيين الأمريكيين، من أمثال «وليم جيمس» و«جون ديوى»، غير أن تصوراتهم قد تطورت وطبقت بطرق مختلفة أتم الأختلاف، ولا تدين بشىء لنيتشه. وبينما يبدو نيتشه أحياناً أنه ينكر وجود معايير مطلقة فى المنطق والأخلاق، إلا أنه مع ذلك يعتقد بوضوح أن فلسفته الخاصة هى حقيقة مطلقة، وأن تأكيد إرادة القوة صحيح بصورة مطلقة باستمرار وخير بصورة مطلقة. إن نيتشه ليس أساساً فيلسوفاً نسبياً وليس فيلسوفاً برجماتياً.

إن إرادة القوة خيّرة. فهى تجعل تطور أنواع الحياة العليا ممكناً. كما أنها انتجت فى المرحلة اليونانية المبكرة أفراداً أقوياء، وأكفاء، ذوى أجسام صحيحة وجميلة، وعقول ثاقبة، وقوى استاطيقية لديها القدرة على الإبداع والتذوق. وكان يمكن أن تستمر فى أن تفعل ذلك لو أن الحضارة الأوربية لم تسر على الطريق الخاطىء أثناء الألفين سنة الماضية، مشجعة أفراداً ضعفاء، وغير أكفاء، وغير مناسبين من الناحية البيولوجية، وذوى إرادة قوية تّم قمعها وكبحها، وهم من نوع يشبه الارستقراطيين اليونانيين القدماء. ومن ثم يستشهد نيتشه بعلم البيولوجيا فى الدفاع عن الرغبة فى استعادة الحضارة اليونانية. فالنوع اليونانى القديم كان صحيحاً من الناحية البيولوجية؛ أما النوع المسيحى فهو فاسد ومتدن. وإذا تمكنا من إحياء النوع القديم، واستعدنا المثل العليا القديمة، فربما يمكن استئناف مسيرة التقدم المتطور، بحيث يظهر فى المستقبل «الإنسان الأعلى» Superman، الذى يفوق كثيراً الإنسان كما نعرفه والذى يفوق القردة الآن. والحروب العرضية، أى من حين لآخر، مطلوبة لكى تطور الشخصيات الصلبة والرجال النشطين الشجعان، ولكى تسهّل تطور الأنواع العليا. وهكذا يجد نيتشه فى التطور البيولوچى ضماناً لإمكان التقدم. وتثبيط الهمم فى حالة الإنسان الراهنة، والتشاؤم ليس استدلالاً حتمياً كما يرى شوبنهور؛ لأن التقدم ممكن، مع وصول الإنسان الأعلى.

ويؤكد تفسير نيتشه للعلم الفيزيائى الحديث فكرة التطور القديمة فى دوائر علّمها بعض فلاسفة اليونان الأوائل أمثال «هرقليطس»، و«أنباد وقليس»، و«فيثاغورث». وصيغة نيتشه لذلك هى قانونه «العود الأبدى» eternal recurrence. فطالما أن المكان، والمادة، والطاقة، متناهية ومحدودة فى الكمية، بينما الزمان ليس له نهاية، فمن المحتم أن نفس ارتباطات المادة والطاقة فى المكان سوف يحدث مرة ثانية، وثانية فى المستقبل. وإذا كنت إنساناً بطلاً قوياً ذا ثقافة، تعيش حياة نبيلة، ترغب فى أن تعيش مرة أخرى عدداً لامتناهياً

من الأوقات فى المستقبل، فإن توقع العود الأبدى يرحب بك، وإذا دب فيك الفساد والإنحلال، فإنك تنفر من الفزع أمام التوقع حتى إنه يجب أن تعيش الحياة نفسها مرة أخرى وأخرى، أى تعيش عالماً بدون نهاية. ولا يستطيع سوى الإنسان النبيل، والبطل المرح، أن يواجه العود الأبدى بهدوء واطمئنان.

ولذلك، فنحن نحتاج إلى تجاوز كل القيم، أعنى رفض قيم المسيحية المتداولة، والديمقراطية، والنفعية، والاشتراكية، والعودة إلى قيم النبلاء والأرستقراطيين القديمة. ويعتقد نيتشه أن لفظى «خيّر»، و«سيىء» (Schlecht) قد استخدما فى أخلاق السادة القديمة بمعنى ما، وأن لفظى «خير» و«شر» (bose) قد استخدمهما العبيد بمعنى مختلف. فلفظ «خير» يعنى بالنسبة للسادة، مثل الأرستقراطيين اليونانيين القدماء، وفاتحى الهند الآريين، والرومان القدماء، والغوطيين، والأسكندنافيين، والأشراف من العرب، والألمان، واليابانيين ـ أشخاصاً مثلهم، «حيوانات شقراء» رائعة، وغنية، ورؤساء عظماء، وحكام، وملاك. وهؤلاء شجعان، وصرحاء، وأمناء، ذوو نفوس صافية، لا يتزوجون من الطبقات الدنيا. أما لفظ «سيء» فيعنى بالنسبة لهم (للسادة) الناس الذين قهرهم النبلاء ـ أى الناس ذوو «البشرة السمراء»، وقبيحو المنظر، والأغبياء، والأذلاء، والجبناء، والكذابون، والخائنون، والذين لا يصلحون إلا أن يكونوا عبيداً، وينهمكون فى العمل الاقتصادى لكى يدعموا السادة فى حياتهم الحرة الخاصة بالمغامرة والثقافة أما لفظ «خير» بالنسبة للعبيد فهو يعنى، من ناحية أخرى أناساً مثلهم ـ أى أناس فقراء، ومغلبون على أمرهم، ومعدمون، ويعانون، ومرضى، وقبيحو الخلقة، حلماء، وضيعو المقام، وضعاف العقل، بينما لفظ «شر» يعنى بالنسبة لهم (للعبيد) الإنسان النبيل، والشرير، والفظ، والشهوانى، والمتغطرس، والقوى.

وقد انتصرت الطبقات الذليلة، التى قادها الكهنة الذين أرادوا أن تكون لهم اليد الطولى، انتصاراً كاملاً على الطبقات النبيلة مع ظهور المسيحية، التى أنقصت من قدر فضائل النخوة، والبسالة مثل الشجاعة، وتأكيد الذات، والشرف، وتقدير الجمال، ورفعت من قدر التعاطف، والشفقة، والحلم، والنبل، والحل السلمى، والذلة، والإبقاء على الكسيح، والأعرج، والأعمى، والغبى، وغير الكفء، والذين يعانون من صفات من هذا النوع. وتدين المسيحية بأصلها لليهود، الناس الأذلاء الذين كرهوا الفاتحين ذوى النخوة. إن اليهود ماكرون حتى إنهم رفضوا المسيحية ديناً لهم، وبهذا الرفض احتالوا

بسهولة على الرومان فى قبولها. ودافع المسيحية الخفى هو أمل العبد فى أن يقتص من أسياده والسيطرة التامة عليهم، وذلك وعد المسيح فى الكتاب المقدس من الوحى وفى أعمال الرسل وآباء الكنيسة، بأنه سوف ينتصر على أسياده فى العالم الآخر، وسيفرح بالتمتع بأنواع الغبطة والسعادة فى الجنة، عندما يراهم يتململون فى صنوف من عذاب جهنم الأبدية.

ونتيجة هذا الانتصار للمسيحية، بالإضافة إلى حركات مشابهة فى الروح، مثل الديمقراطية، وخلاص العبيد، والمساواة فى حقوق النساء والمساواة فى حقوق العمال، وانتشار الاشتراكية، هى المحافظة على السلالات والطبقات الضعيفة والوضيعة من البشر وانتشارها، وإضعاف الأوربيين المحدثين ذهنياً وجسدياً، وكبت الفردية، والنبل الحقيقى، وخنق الموسيقى العظيمة، والفن، والأدب، وبوجه عام قلب كل القيم المناسبة. لقد حدثت تأكيدات مؤقتة من جديد للقيم الحقيقية القديمة أحياناً، كما هى الحال فى عصر النهضة وفى سيرة نابليون. غير أن هذه التأكيدات قد تَّم إخمادها وزالت - فقد أزالت حركة الإصلاح الدينى عصر النهضة، وأزل الخلفاء نابليون، الذين حركتهم مبادىء ديمقراطية. إن نيتشه لاذع وقاسى، ويشعر أنه يقاتل وحده فى معركة، غير أن لديه أملاً فى أن أوربا قد تدرك مع مرور الأيام حقيقة ما يقوله، وأن سيتم استعادة الحضارة القديمة. وقد ظهر أحياناً إنسان فى العالم الحديث يتنبأ إلى حد ما بما عساه أن يكون الإنسان الأعلى: ومن الأشخاص الذين تتم تزكيتهم نابليون، وجوته، وليبنتس، وفولتير - وحتى قيصر بورجيا[٥]. ومن بين النماذج السيئة - عدا رجال الدين المسيحيين - الذين ناصروا أخلاق العبيد فى العصور الحديثة: «جون ستيوارت مل»، وهربرت سبنسر.

ويأمل نيتشه فى تجاوز جميع القيم، وأن يتم قلب أخلاق العبيد المهيمنة الآن، والعودة إلى أخلاق النبلاء. والفن هو الدافع العظيم إلى النشاط، ويتم التعبير عن إرادة القوة، بصورة ملائمة، فى الفن، ويكون للكون تبريره النهائى. ومعظم الفن الحديث، لسوء الطالع، منحط وفاسد ورديء؛ لأنه يروق الطبقات الديمقراطية. ولابد أن يستعيد الفن روحه القديمة ويربط الاتجاهين الديونسيسى والأبوللونى، بصفة خاصة الاتجاه الأول. ولا يتوقع نيتشه أن تقبل الطبقات الديمقراطية آراءه؛ إذ يكفى جداً بالنسبة لها أن تستمتع بأخلاق العبيد وفنهم، اللذين يعبران عن روح خسيسة. وربما كان لابد لهما أن يستمرا فى

الوجود، وأن يجعـلا الإنجازات العليا للنبل ممكنة عن طريق عملهمـا. لكن تلك الطبقات ستبلغ مرة أخرى السمو وتنتج أرواحاً عظيمة ومبدعة، تعد الطريق للإنسان الأعلى فى كل دائرة متتابعة من دوائر العالم الـتى تتكرر على الدوام. وعلى الرغم من أن نيتشه كان يكره الديمقراطية ، فمن المشكـوك فيه ما إذا كان سيحب «هتلر» أم لا. لقد تصور نيـتشه نفسه «أوربياً فاضلاً» لا وطنياً ألمانياً.

٤ ـ تقييمات

يعتقد مـعظمنا أن نيتشه كان مخطئـاً أكثر من كونه مبرراً فى مزاعـمه. لقد كان، فى الغالب، ذا قيمة من حيث إنه مصلح. وعلى أية حـالة، يميل الباحثون الكلاسيكيون إلى الأعتراف بأنه كان على حق فى تفسيره للروح اليـونانية المبكرة والحضارة التى سبقت عصر سقراط، ويسلّمـون بأنهم مدينون له[٦]. ومن المحتمل، أنه لا أحـد من علماء الرياضة، وعلماء الفيزياء، وعلماء الفلك يستحسن مذهب العود الأبدى[٧]. ويعتقد أغلب الفلاسفة المعاصرين أن التطور ليس مادياً تماماً أو آليـاً، وهو يعبر على الأقل من بعض الوجوه، عن مبدأ روحى باطـنى. ويجدون شيئا مـا موحياً فى مـفهوم «إرادة القوة» عند نيـتشه، على الرغم من أن البعض يفـضل نسبة العقـلانية والذكاء لتلك الإرادة، ويمـيل المؤلهة إلى أن يجدوا فيها تجلياً لله.

والقول بأن ثمة انحطاطاً وتدهوراً فـى الشعوب الأوربية فى العصور الحـديثة هو قول مشكوك فيه؛ إذ أن مـضامين البيولوجيا لا تشـير بالتأكيد إلى الرغبة فى حـروب يتم فيها تدميـر خيرة الشـباب. وتعتـقد كثـير من العقـول المفكرة، من ناحيـة أخرى، أن السكان يتناسلون، فى الغالـب، عن طريق العناصر الأقل صلاحية فى السلالة. ولابد أن نأمل فى أن علماً دقيقاً لـتحسين الجنس البشرى سوف يتطور أحيـاناً حتى إنه يستطيع أن يحدد مَنْ الذى لا ينجب ومن الذى يحدد النسل. ولا وجود لمعلومات علمية موثوق بها تماماً متاحة فى هذا الموضوع الآن.

ويؤمن معظمنا بالديمقراطية، وتندم قـلة قليلة على زوال العبودية، أو على الاعتراف للنساء بالحقوق المتساوية مع الرجال، وتحسين حـالة الطبقات العاملة. وقلما يعتقد أحد أن الطبـقات الأكـثر تواضـعاً فـى المجتـمع لابد أن تُستـغل لمصلحـة الارستـقراطيـين ذوى

الامتيازات. ومع ذلك، فهناك حد لفرض الضرائب على المجتهدين، والمقتصدين بدرجة كبيرة، والأكثر نجاحاً، ولابد من حثهم بالتالى على الزواج متأخراً وأن تكون لديهم عائلات صغيرة، بينما يستفيد العاطلون، والأقل طموحاً، والأقل مسئولية من النفقات العامة الكبيرة.

حقاً إن رعاية الفنون والآداب، فى الماضى، واليوم عن طريق الطبقات الأكثر غنى قد ساعد على تحقيق إنجازات رفيعة ذات قيمة حضارية باقية. وعندما قدمت الصور المتحركة، وموسيقى الراديو، والتصوير، متعة أستاطيقية للجماهير، لم تبرهن، مع ذلك، على أن الديمقراطيات تستطيع أن تنتج أو تتذوق فناً من الطراز الأسمى. ونحن فى أمريكا فخورون بحقيقة تذهب إلى أن أعداداً كبيرة من الشباب بالنسبة إلى السكان يلتحقون بمدارسنا الثانوية وجامعاتنا أكثر مما كان عليه فى الماضى فى بلدنا، أو فى أى بلد آخر فى أى عصر. ومع ذلك لابد من الإقرار بأن نوع التعليم الذى يُحصَّل فى مؤسساتنا التعليمية يجب أن يُقلل بالنسبة إلى البلدان الأوربية الأفضل لكى نطوعه لمصلحة الأعداد الغفيرة التى تزدحم بها مدارسنا، ونطوعه أيضاً لاستيعابها الذهنى. وثمة حقيقية مؤكدة فى الفكرة التى تقول «بارستقراطية الأذهان»، وهى حقيقة تجاهلتها مؤسساتنا التعليمية.

لقد قَبِلَ نيتشه تفسير شوبنهور للمسيحية بأنها دين ينكر العالم، ويفضل الزهد، ويؤكد على حياة ضيقة ومقيدة. ويتفق معظمنا مع نيتشه فى رفض ذلك النوع من المسيحية الذى يفضله شوبنهور فى نزعته التشاؤمية. لكن كثيراً منا يعتقد أن المسيحية الأولى والمسيحية التى أعقبتها لم تكن من ذلك النوع. والمسيحية التى يلجأ إليها معظم الناس فى القرن العشرين ليست من ذلك النوع. فهى تؤكد النخوة، والأعتماد على النفس، والعالم. وهى تريد أن يبحث كل فرد عن تحقيق حياة أكثر ثراء وكمالاً لنفسه وللآخرين. وإذا اهتمت مسيحية القرن العشرين بأن تحقق توزيعاً متكافئاً للفرص، وحماية كل شخص، فإنه لا يتم النظر إلى ذلك على أنه خطأ. وليس من الضرورى أن نكون قاسيين، وغليظى القلب، ولا نعرف الرحمة والشفقة، حتى تكون لدينا مثلٌ نبيلة، ونكون شجعاناً، وكرماء، وأمناء، وعادلين، وحكماء، ومعتدلين. وتنظر الكنيسة المسيحية إلى انتقادات نيتشه بإخلاص وفحص أمين للذات، مدركة إخلاصه لها، والشجاعة التى سببت له خسارة زملائه من جراء ذلك. إن الكنيسة يمكن أن تتعلم، فى الغالب، كثيراً من انتقاداته القاسية. لكن معظمنا يعتقد أن الكنيسة، بوجه عام، كانت على حق أكثر من نيتشه.

٥ ـ فلاسفة ألمان آخرون فى الفترة المعاصرة

بينما قرأ الناس كتب شوبنهور ونيتشه، ربما، فى أنحاء واسعة خارج دوائر الجامعات فى ألمانيا والنمسا، كان لفلاسفة هذين البلدين المهنيين أثر كبير فى تلاميذهم وزملائهم فى أماكن أخرى إبان السنوات المائة الأخيرة. وبالتالى، من المرغوب فيه بالنسبة للقارىء أن يتعرف على أسماء قلّة من هؤلاء الفلاسفة الأكثر أهمية قبل أن ننتقل فى فصول تالية إلى مفكرى غرب «نهر الراين».

لقد ذكرنا بعض خلفاء هيجل من قبل، فى نهاية الفصل الذى تناولنا فيه هيجل. وهناك نمط مختلف تماماً من الفلاسفة وهو «جوهان فريدرش هربارت» J.F. Herbart (١٧٧٦ ـ ١٨٤١)، الذى شغل كرسى كانط لمدة طويلة فى جامعة «كونجسبرج»، وقدَّم، عكس الفلاسفة المثاليين الواحديين فى عصره، نسقاً من مذهب الكثرة كان يُسمى فى المقابل «المذهب الواقعى»، على الرغم من أنه يبدو لنا الآن صورة معدَّلة من المذهب المثالى. ولقد أثرت آراؤه عن الوعى لمدة طويلة فى علماء التربية الانجليز والأمريكيين، وفى «عتبة الشعور» عن التمثلات اللاشعورية الكامنة التى تشق طريقها إلى الوعى وتنبىء بتطورات أبعد حدثت مؤخراً فى علم النفس وعلم الطب النفسى. وطور «فون إدوارد هارتمان» E. V. Hartmann (١٨٤٢ ـ ١٩٠٦) صورة أكثر اعتدالاً من التشاؤم من الصورة الموجودة عند شوبنهور، التى من خصائصها التأكيد على «اللاوعى» باعتباره الأساس الأصلى الذى تنشأ منه كل الظواهر الواعية. وطوَّر «جوستاف تيدور فخنر» G. T. Fechner (١٨٠١ ـ ١٨٨٧)، وهو من أنصار مذهب شمول النفس ووحدة الوجود، مذهب التوازى الفيزيائى ـ النفسى، الذى قدَّم بعض الأدلة التجريبية عليه، كان لها أثرها فى علماء النفس.

وتصور «رودلف هيرمان لوتزه» R. H. Lotze (١٨١٧ ـ ١٨٨١)، الذى زعم المعجبون به أنه أعظم المفكرين فى القرن التاسع عشر بعد هيجل «نسقاً من المونادات يذكرنا بليبنتس، غير أنه جعله ملائماً للمعرفة العلمية والاهتمامات الدينية فى عصره. وكان كتابه «<u>الكون الأصغر</u>» كتاباً مفضلاً لمدة طويلة عند طلبة الدراسات العليا فى الكتابات الأمريكية. وأبقى «فلهلم فونت» (١٨٣٢ ـ ١٩٢٠) W. Wundt على نسق من المثالية الإرادية، يشتمل على مذهب التوازى الفيزيائى ـ النفسى. وأنشأ أول معمل نفسى،

وكانت له اسهامات ذات قيمة لعلم النفس الاجتماعى أيضاً، ووصف بدقة المناهج المنطقية للعلوم الطبيعية والاجتماعية، وقدم بحثاً فى الأخلاق. ودرّس لكثير من الفلاسفة وعلماء النفس الأمريكيين. وكتب «فريدرش بولزن» F. Paulsen (١٨٤٦ ـ ١٩٠٨)، وهو فيلسوف مثالى إرادى ومن أنصار مذهب وحدة الوجود»، تأثر بكانط، ولوتزه، وفخنر، وفونت، كتباً واضحة ولها تأثيرها فى النفس، التى أصبح من بينها «المدخل الى الفلسفة» و «مذهب الأخلاق» وتعليق على «امانويل كانط»، كتباً متداولة فى الكليات الأمريكية. ودافع «رودلف ايوكن» R. Eucken (١٨٤٦ ـ ١٦٢٦)، وهو مدرس بليغ ومؤثر، وترجمت كتبه إلى لغات كثيرة دافع عن نوع مختلف إلى حد ما من مذهب وحدة الوجود المثالية يذهب فيه إلى أن مصدر كل الحياة الذهنية الفردية هو عملية روحية كلية تتطور من طبيعة غير عضوية إلى حياة روحية؛ ويصبح العالم فى تلك العملية واعياً بذاته وتنشأ الشخصية البشرية.

وقد أحيت «مدرسة ماربورج»، التى قادها «هيرمان كوهن» (١٨٤٢ ـ ١٩١٨) و«بول ناتورب» (١٨٥٤ ـ ١٩٢٤)، فلسفة كانط فى صورة بسيطة من الناحية الميتافيزيقية، وطبقتها على دراسة المنطق، والأخلاق، والسياسة. وأكدا تفوق الدولة على الفرد، غير أنهما مهدا الطريق ـ عن غير عمد ـ للمذهب الشمولى عند «هتلر». وطورت «مدرسة فريبورج»، التى قادها فلهلم فيندلبانت (١٨٤٨ ـ ١٩١٥)، الذى اشتهر بنصوصه المتألقة فى فلسفة التاريخ، وهينرش ريكرت (الذى ولد عام ١٨٦٣)، وزوناس كون (الذى ولد عام ١٨٦٩) وهوجو منستبرج (١٨٦٣ ـ ١٩١٦) الذى ظل أستاذاً فى جامعة هارفارد لمدة طويلة) نظريات مثالية فى القيم، تحت تأثير فشته إلى حد ما. وكان لآرائهم أثر هام فى جنوب غرب ألمانيا وفى بلدان أخرى بما فيها الولايات المتحدة، ودافع عنها تلاميذهم فى مجلة شهيرة تسمى «اللوجوس» Logos. وقدّم «هانز فاينجر» (١٨٥٢ ـ ١٩٣٣)، الشهير «بفلسفة كأن»، التى ترجمت إلى اللغة الانجليزية وقرأها الناس فى أنحاء واسعة، نمطاً مختلفاً للغاية من التفكير. والمعرفة عنده ليست سوى أداة عقلية ذات قيمة بيولوجية فى تكيف الإنسان مع بيئته، عن طريق اختلاقات Fictions مفيدة، لكنها لا تناظر بالضرورة شيئاً فى الواقع المستقل عن الإنسان. وهو يدين لكانط وشوبنهور، وتتضمن معالجته لنظريته المعرفة تحليلاً أكثر دقة لبعض الأفكار الموجودة أيضاً عن نيتشه. وثمة ألوان من التشابه الطفيف بين آرائه وآراء البرجماتيين الأمريكيين، غير أنه لم يؤثر فى البرجماتيين بدرجة تلفت الانتباه.

ودافع «ريتشارد أفاناريوس R. Avenarius (١٨٤٣ ـ ١٨٩٦) و«ارنست مـاخ» E. Mach (١٨٣٨ ـ ١٩١٦) عن نظريات وضعية فى المعرفة ترتكز على فحص دقيق لمناهج علمية. وقد درسهم فلاسفة اهتموا بمنطق العلم، وترجمت محاضرات «ماخ» الشعبية إلى اللغة الإنجليزية، وقُرأت بصورة واسعة. وميز «ألكيوس ماينونج A. Meinong (١٨٥٣ ـ ١٩٢٠)، وهو فيلسوف واقعى رائد، بين ماهيات منطقية تبقى وموضوعات فيزيائية توجد، وكل منهما مستقلة عن كونها معروفة، كما أنه طور منطقاً للقيم، وكان أيضاً واحداً من المبشرين الرئيسيين بالمذهب الواقعى المعاصر فى انجلترا وأمريكا، وفى ألمانيا أيضاً. وحاول إدموند هوسرل E. Husserl (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) الذى كان واحداً من أكثر الفلاسفة تأثيراً فى ألمانيا فى القرن العشرين، تطوير منطق خالص والفينومنولوجيا، التى تخلص الفلسفة بواسطتها من كل خطأ سيكولوجى (Psychologismus) وتصبح علماً دقيقاً مثل الرياضيات. ومن بين تلاميذه الكثيرين، ماكس شيلر (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨) الذى جذب بعض الانتباه. لقد رفض كل نسبية، وأكد سلسلة من القيم المطلقة، والسامية من بينها القيم الدينية، ويليها القيم الأخلاقية والاستاطيقية. وعلى الرغم من أن تلك القيم قبلية، فإنها ليست صورية (كما هى الحال عند كانط)، بل إنها مادية فى طابعها.

REFERENCES

Translations of Nietzsche:

Complete Works, with Index, 18 Vols., edited by Oscar Levy (The Macmillan Company).

The Philosophy of Nietzsche, 1 vol., contains Zarathrustra, Beyond Good and Evil, Genealogy of Morals, Ecc Homo, and Birth of Tragedy. (Modern Library).

Neitzshe - Selections, edited by Heinrich Mann (Longmans).

Various popular editions of Genealogy of Morals and Beyond Good and Evil.

Commentaries:

(Popular, brief)

Will Durant, Story of Philosphy, chapter on Nietzsche.

Paul Elmer More, Nietzshe (also in Shelburne Essays, series viii).

(More extended but popular).

W. H. Wright, What Nietzshe Taught.

H. L. Mencken, The Philosophy of Nietzsche.

G. B. Foster, Friedrich Nietzsche.

(More technical)

M. A. Mügge, Friedrich Nietzsche.

W. M. J. Knight, Aspects of the Life and Works of Nietzsche.

Alois Riehl, Friedrich Nietzsche, der Künstler un der Denker.

Georg Simmel, Schopenhauer un Nietzsche.

Biographies:

F. Nietzsche, Ecc Homo.

Elizabeth Förster-Nietzsche, The Young Nietzsche. The Lonely Nietzsche.

Daniel Halévy, Life of Nietzsche.

For references refarding the other German philosophers of the period see Note 8 to this chapter.

كونت

١ ـ فلاسفة فرنسيون سابقون على كونت

لم يستطع الفلاسفة الفرنسيون فى بداية القرن التاسع عشر أن يستمروا فى التفكير والكتابة بنفس تهور وجرأة رجال عصر التنوير. فقد توقع رجال عصر التنوير بحب أنه عندما تتحطم أغلال الدولة والكنيسة، تصبح البشرية فى الحال حكيمة،و خيرّة، وعادلة، وتحكم نفسها بعقلانية، وتتقدم تقدماً سريعاً. وقد قوى ذلك الإيمان «كوندرسيه» عندما ذهب بشجاعة إلى المقصلة. ولم يتحقق ذلك التوقع. وعلى الرغم من المثل العليا الممتازة ظاهرياً التى بدأت بها الثورة، فإنها انتهت بعهد الإرهاب، ولم تكن نتيجتها المباشرة، تقريباً، سوى سياسة الروح العسكرية المدمرة، واستبداد نابليون. ومن الواضح الآن أن الفلاسفة حسنى النية الذين ساعد تهييجهم للنفوس على إحداث الثورة، قد ارتكبوا أخطاء جسيمة، كان يجب على فلاسفة القرن التاسع عشر تصحيحها.

لقد قرر «جوزيف دى مستر» J. de Maistre (١٧٥٤ ـ ١٨٢١)، القائد الأدبى المتألق لأنصار مذهب التراث (التقليديون)، أن لوك، وفولتير، وروسو، وقادة عصر التنوير بوجه عام، كانوا مخطئين تماماً. إذ أن حرية المناقشة لا تنشأ من الفوضى والعماء Choas. إن كثيراً من الناس يستطيعون أن يفكروا بصورة صحيحة فى موضوعات كثيرة. والعلوم الطبيعية ذات قيمة بالنسبة لأغراضها الخاصة، غير أنها لا تكشف عن الحقيقة النهائية، وليس لها علاقة بالدين والعلاقات الاجتماعية. والملاذ الوحيد المناسب فى تلك المجالات (الدين والعلاقات الاجتماعية) هو قبول عصمة البابا من الخطأ، واتباع توجيهات الكنيسة. والحركة الرومانسية مؤثر آخر هو احترام العصور الوسطى ـ عصر الثبات والسلطة، الذى أنتج ثقافة رفيعة. فهل استطاع القرن التاسع عشر أن يتعلم شيئاً من القرون الثلاثة عشر؟ لم يرغب معظم المفكرين الفرنسيين فى أن يسايروا أنصار مذهب النقل (التراث)، ونبذوا عصر التنوير أيضاً. ومع ذلك شعر كثيرون أن نوعاً ما من السلطة الروحية لابد أن يوجد لكى يحل محل السلطة الروحية التى مارستها الكنيسة قديماً.

وهيمنت فلسفة «كوندياك» Condillac على الفكر العام أثناء الثورة. وأخذت المدرسة السيكولوجية أو الأيديولوجية بدايتها منه، غير أنها سعت إلى تصحيح العيوب الموجودة فى السيكولوجيا عنده، التى حاولت أن تستمد العمليات العقلية من ترابط الإحساسات. وعضو تلك المدرسة الأكثر شهرة هو «بيير جورج كابانيس» P. G. Cabanis (١٧٥٧ - ١٨٠٨)، وكان طبيباً. وعلى الرغم من أنه يقارن بين التفكير فى فقرة تُقتبس باستمرار ووظيفة المخ بالصفراء من حيث إنها إفراز الكبد، فإنه لم يكن فيلسوفاً مادياً على الإطلاق. صحيح أن كل الوظائف، سواء أكانت أخلاقية أم فيزيائية، تنشأ من إحساس الأعضاء بمنبه ما، لكن علّة الإحساس نفسها لا يمكن تفسيرها، فهى فى الواقع تجاوز قوانا الخاصة بالبحث. ومع ذلك فمن الواضح أن المشاعر الحيوية والغرائز فطرية؛ فهى ليست مجرد ردود أفعال لمنبهات. ويريد «كابانيس» أن يربط علم الفسيولوجيا بعلم النفس فى بحث فلسفى ينصف كليهما، ينتقل بطريقة علمية، ولا يحاول أن يجاوز حدود ما يمكن معرفته ووصفه فى مناطق تأمل محض.

وكان «مين دى بران» M. de Biran (١٧٦٦ - ١٨٢٤)، المعروف الآن بأنه الفيلسوف الفرنسى الأكثر عمقاً فى القرن التاسع عشر قبل كونت، رجلاً يهتم بالشئون العامة فلم ينشر سوى القليل أثناء حياته. وعرف، متأثراً بليبنتس، آثار الدوافع الانفعالية والعمليات التى لا نعيها على الوعى. وتبين آراؤه عن العمليات الذهنية غير الواعية تشابهاً مع آراء شوبنهور، غير أنه وصل إليها بصورة مستقلة. وأساس المعرفة ليس الإدراك الخارجى، ولا السلطة، بل الوعى المباشر بنشاطنا الذاتى الخاص فى التفاعل مع منبهات خارجية ودوافع انفعالية. وبحث فى سنواته الأخيرة عن تدعيم أعلى فى تصوف دينى لما يطلق عليه اسم «حياة الروح». ووافق صديقه «أندريه مارى أمبير» A. M. Ampére (١٧٧٥ - ١٨٣٦)، الشهير باكتشافاته الهامة فى الفيزياء، على أن الوعى المباشر بالذات هو نقطة البداية فى الفلسفة، وحاول أن يربط دراساته العلمية بأبحاث سيكولوجية. فمفاهيم العلاقة، مثل العلية، والعدد، والزمان، والمكان، صحيحة بصورة مطلقة وتقدم معرفة بالعالم الواقعى (عكس كانط، الذى أعجب به بطرق كثيرة). ولقد كانت له إسهامات هامة فى التفسير الفلسفى للعلوم، التى أوجد لها تصنيفاً معقداً إلى حد ما؛ ومع ذلك كان له تأثير أقل من تأثير كونت.

وفكتور كوزان V. Cousin (١٧٩٢ - ١٨٦٧)، وهو قائد تربوى عظيم، وهو أكثر

فلاسفة تلك الفترة شعبية وتأثيراً. لقد كان معلماً له تأثيره وكاتباً ممتعاً. وأدخل دراسة تاريخ الفلسفة إلى المقررات الثانوية فى فرنسا، وقام بنشر ما ظلّ لمدة طويلة النشرة النموذجية لأعمال ديكارت، وترجم أفلاطون. وحاول أن يربط مناهج لوك، وريد، وكانط بطريقة «انتقائية» تحافظ على المزايا وتتغلب على نقائص كل منهج من تلك المناهج. ويدين فى ميتافيزيقاه أيضاً لأفلاطون، وأفلوطين، وديكارت، وشلنج، وهيجل. وقد حاول بأمانة، فى واقع الأمر، أن يستخرج ما هو ذو قيمة عند كل فيلسوف قبله وأن يصل إلى وجهة نظر مركبة. وكانت النتيجة هى وحدة وجود مثالية، أعمق من فلاسفة القرن الثامن عشر، وهى بوجه عام تأملية وأقل مغالاة من مثالية مدارس ألمانيا التى جاءت بعد كانط. وترجمت محاضراته فى «الصادق، والجميل، والخير» إلى اللغة الإنجليزية وقرأها الناس فى أنحاء واسعة لمدة طويلة. وكانت فلسفته فلسفة بناءة، شرحها بصورة بلاغية. وأصبح فكره أكثر رصانة كلما تقدم فى السن، وكان يتناسب تماماً مع احتياجات العصور. وأبقى هو وأتباعه ـ أعنى أنصار المدرسة الانتقائية ـ على حل وسط عملى بين روح عصر التنوير ورد الفعل المحافظ والكهنوتى، متجنبين ما فى كل منهما من مغالاة ومبالغة. ومع ذلك، فليس لدينا سوى القليل الذى نتعلمه اليوم من مدرستهم.

وكلود هنرى روفروى، أو كونت دى سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥)، هو أكثر المصلحين الاجتماعيين أصالة فى تلك الفترة. وحاول سان سيمون (كما كان يطلق عليه باستمرار) بوصفه المحارب القديم فى الثورتين الأمريكية والفرنسية أن يحرر دائرة معارف جديدة تؤدى للقرن التاسع عشر ما كانت تؤديه دائرة معارف «ديدرو» Diderot للقرن الثامن عشر، غير أنها تفى بالغرض بصورة أكبر.

لقد كان يرغب فى تنظيم جديد للمجتمع تتحسن فيه ظروف الطبقات العاملة الذهنية والاقتصادية. ولكى يتم ذلك، لابد أن تكون هناك ألوان من التقدم فى العلوم، التى يجب أن تصبح إيجابية فى الطابع وتنظم فى فلسفة إيجابية. ولابد أن ينظم المجتمع من جديد تحت قيادة قوة زمنية وقوة روحية، تتميز كل منهما عن الأخرى، كما كان الحال فى فترة العصور الوسطى. ولابد أن تنتقل القوة الزمنية من النبلاء والعسكريين إلى أيدى الصناع والمنتجين، فى حين أن القوة الروحية يجب أن تخص العلماء والفنانين. ويجب على جميع الناس أن يعملوا، أى يجب ألا يكون هناك عاطلون. ولابد أن توجد مسيحية جديدة، لا تهتم بالإعداد لحياة مستقبلية، بل تهتم بالتحسين الفيزيائى والأخلاقى للطبقات

المتواضعة فى هذا العالم. ولقد نجح هذا الرجل النبيل المتحمس، الذى خسر ثروته، لكنه استمر فى الإيمان بحلول نظام اجتماعى أفضل، فى جذب كثير من الطلاب فى مدرسة الهندسة. وكان من بينهم «أوجست كونت»، الذى أوحى له «سان سيمون»، فى أول الأمر، بمعظم أفكاره المهمة فى صورة غير تامة. ومن بين الفلاسفة الكلاسيكيين الذين تأثر بهم «كونت» «بيكون»، الذى، ربما، وجه نظره إلى الاستقراء، و«ديكارت» الذى وجه نظره إلى الاعتماد على المناهج الرياضية والتنظيم النسقى للتفكير، ورجال عصر النهضة الفرنسيين، الذين وجهوا نظره إلى حماسه للتقدم، و«هيوم» الذى وجه نظره إلى مذهبه الوضعى.

٢ ـ حياة كونت

كان أوجست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) الابن الأكبر لموظف صغير يعمل فى مكتب تحصيل الضرائب فى«مونبلييه»، وكان ملكياً وكاثوليكياً ورعاً. وتفوق أوجست على كل الطلاب الآخرين فى المدرسة الثانوية المحلية، وكان الأول على كل الولاية فى امتحان مسابقة للالتحاق بمدرسة الهندسة فى باريس عندما كان فى سن الخامسة عشرة، وكان صغيراً فى السن حتى إنه لم يُسمح له بالالتحاق بها حتى بلغ سن السادسة عشرة. ودرس، فى هذه المدرسة، على يد أفضل المدرسين فى فرنسا، الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء. وكتب التماساً وقع عليه هو والتلاميذ الآخرون، قبل معركة «واترلو» بمدة وجيزة، مطالبين بمساعدتهم فى الدفاع الوطنى. وزار «نابليون» المدرسة، واحتفى به بإخلاص. وبعد ذلك ليس بمدة طويلة، بعد استعادة إقليم بوربون، ضايق أحد المدرسين التلاميذ، فقد كان يجلس القرفصاء على كرسى، ويضع قدمه على منضدة عندما كان يوجه تلاميذه. وعندما تم استدعاء كونت لكى يقص الحكاية، تقلد موقفاً مشابهاً. وعندما وبخه ذلك المدرس، رد قائلاً «سيدى، اعتقد أنه من الصواب أن احتذى بك». وكتب التلاميذ التماساً ضد المدرس. وانتهزت السلطات، التى اعتبرت مدرسة الهندسة مكاناً للعصيان الجمهورى، الفرصة لكى تحافظ على النظام وتطرد المخالفين. وبذلك فقد كونت عندما كان فى سن الثامنة عشرة الفرصة لكى يحصل على تعليم عن طريق مساعدة عامة. وبعد ذلك، عندما واصل تعليمه، كان مضطراً إلى أن يعول نفسه بقدر ما يستطيع، عن

طريق المساعدة القليلة التى استطاع أن يقدمها والده له. ظل كونت الفقير طوال حياته يخالف باستمرار الموظفين الرسميين بطريقة ما ويسىء إليهم، وكانت نتيجة ذلك أنه خسر الدعم المالى الذى كان فى حاجة إليه كما كان يستحقه.

تتلمذ كونت على يد «سان سيمون» لمدة ست سنوات، وساهم فيما ينشره ببعض المقالات، وكان يعول نفسه عن طريق التدريس الخصوصى، ويحضر المحاضرات التى يستطيع حضورها، ويعلّم نفسه بقدر كبير عن طريق القراءة الخاصة فى الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، وفلسفة «سان سيمون» الاجتماعية وزملائه. ونشر سان سيمون، فى عام ١٨٢٤، كتابه «مرشد سياسى للعمال»، الذى تضمن مقالاً كتبه كونت ولم يوافق عليه سيمون تماماً. فافترقا بعد ذلك. وأرسل كونت نسخاً من ذلك المقال - وكان بعنوان «خطة للعمل العلمى الضرورى لتنظيم المجتمع من جديد» - إلى المفكرين المشهورين فى ذلك الوقت، وكان من بينهم «توماس جيفرسون»، و«جيمس مانرو». وجذب المقال، الذى سبق بصورة مجملة كثيراً من فلسفة كونت المتأخرة، انتباه كثير من رجال ذلك العصر المتميزين، مثل «جيزو» Guizot، و«بوانسو» Poinsot، و«فون همبولت» V. Humboldt، و«الدوق دى بروليى» Duc de Broglie. وأصبح كونت شهيراً فى الحال.

وبالطريقة العارضة التى يقابل بها الشباب الأعزب الفتيات فى باريس، وقع كونت فى حب «كارولين ماسان»، وكانت يتيمة تعول نفسها كخياطة، لكن كان لها علاقات شاذة مع الرجال. فى النهاية تزوجها كونت، ويبدو أنها أخلصت له بطريقتها الشاذة. ووقفت بجانبه بإخلاص عندما أصيب بإنهيار عصبى حاد، وأعادت له سلامة العقل. وكانت تطمح أن يتقدم فى مهنته بطرق تزودهما بدخل مناسب، لكن لا تعيق أبحاثه العلمية. وعندما أصيب بضائقة مالية صعبة، أرادت أن تساهم فى معيشتهما عن طريق أموال تحصل عليها عن طريق البغاء مع رجال آخرين. ولم يوافق كونت على ذلك. وانفصلا أخيراً، غير أنها استمرت فى الاهتمام المخلص بسيرته، وعاونها بسخاء لتدعيمها لدخله الضئيل.

وكتب كونت ونشر بين عامى ١٨٣٠ و ١٨٤٢ عمله الرئيسى «الفلسفة الوضعية» (دروس فى الفلسفة الوضعية)، فى ستة مجلدات. استنبط مضامين كل مجلد فى نزهات

منعزلة، وألقاها فى محاضرات عامة بدون ملاحظات، ثم كتبها على عجل كبير. وأخرج فى عمل قصير، وهو «دروس فى الروح الوضعية» فى صورة أكثر شعبية مجمل فلسفته فى ذلك الوقت؛ وغالباً ما يوصى بهذا الكتاب بوصفه أفضل الكتب بالنسبة للمبتدئين.

وبعد أن حُرم من شغل منصب الأستاذية فى مدرسة الهندسة، على الرغم من مؤهلاته المتألقة، أعال نفسه عن طريق وظائف مؤقتة؛ فقد عمل مدرساً فى مدرسة الهندسة، وفى معهد «لافل»، وانتقل بضعة شهور كل عام فى المقاطعات بوصفه مدرساً خصوصياً وممتحناً فى مدرسة الهندسة، ويعطى توصيات لتلاميذ خصوصيين. وقدَّم فلسفته الوضعية الخاصة فى محاضرات عامة جعلته مشهوراً، غير أنه لم يأخذ أجراً مالياً. ومن سوء حظه أنه خالف موظفى مدرسة الهندسة بأن قلل إلى حد ما من شأن الرياضيات فى مجلد من مجلدات كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية»، فكانت نتيجة ذلك أن نضبت موارد دخله فى الحال. فجاء «ليترى» معجب فرنسى، وجون ستيوارت مل، متعاطف انجليزى، لإنقاذه، وجمعا أموالاً كل سنة لإعالته، تتراوح بين ١٢٠ إلى ٣٠٠ جنيه استرلينى. وقد مكّن ذلك كونت من أن يكرس كل وقته بعد عام ١٨٤٨ لدراساته الفلسفية.

وتعرف كونت، فى عام ١٨٤٤، على السيدة «كلوتيلد دى فو» Clotilde de vaux، وكانت زوجة مختلس وكانت جميلة وصغيرة فى السن، وقد اختفى ذلك المختلس من فرنسا لكى ينجو من جريمة مالية. وكان الطلاق أمراً مستحيلاً بالنسبة لكونت أو كلوتيلد بسبب قوانين ذلك العصر، ولذلك لم يتمكنا من الزواج. وبينما قدرت كلوتيلد كونت بوصفه صديقاً، لم تحبه، وكانت امرأة فاضلة لم ترتبط معه بأية علاقة غير مشروعة على الإطلاق. وكان لها اهتمامات فكرية وبعض المواهب الأدبية، وكتبت رواية وبعض قصائد الشعر القصيرة نُشرت قبل وفاتها بمرض السل وذلك فى ربيع عام ١٨٤٦ . وكان كونت مخلصاً لها أثناء حياتها، وحافظ على ذكراها طوال حياته. وكان يقضى كل صباح ومساء وقتاً منتظماً فى مناجاة خيالية معها، كان يعتبرها ضرباً من الصلاة. كان يزور قبرها كل أسبوع. وتغيرت رؤيته الفلسفية بصورة ملفتة للنظر بعد ذلك. فقد اعتقد الآن أن ديناً جديداً لابد أن يوجد لكى يحافظ على قيم المذهب الكاثوليكى بدون مبادئه الدينية. ويجب على الإنسان أن يعبد البشرية من حيث أنها بديل لله؛ أى يجب عليه أن يتأمل البشرية عن طريق صورة المرأة التى كانت تعنى الكثير بالنسبة له فى حياته أمام عقله، فى

مكان «مريم العذراء». ولا يمكن أن تكون الفلسفة عقلية تماماً، إذ يجب ان نتأملها بالحب، والوجدان، والإخلاص. وأصبح ذلك الموقف المتغير ظاهراً فى كتابه الرئيسى الثانى «السياسة الوضعية» (System de politique positive)، الذى ظهر فى أربعة مجلدات بين عامى ١٨٥١ و ١٨٥٤ . ولم يحب كثير من مؤيديه تلك التجديدات الدينية، على الرغم من أنها لم تكن، بوجه عام، غير متسقة مع فلسفته السابقة، بل كانت تكملة لها.

وأصبح أوجست كونت، الذى كان يعيش فى هدوء فى شقة متواضعة، وتقوم حارسة المنزل «صوفى بلو» بخدمته بإخلاص، وكذلك زوجها «مارتن توماس» بعد زواجها، نقول أصبح قائداً لمجموعة صغيرة،ولكنها جادة، من الأتباع - وهم وضعيون - تطلعوا إلى انتشار الفلسفة الجديدة التى ستنظم المجتمع، وتصبح دين البشرية. وتم الحفاظ على شقة كونت بإخلاص عندما تركها حينما توفى، ولا يزال الوضعيون يقومون بزيارتها.

٣ ـ المذهب الوضعي وقانون المراحل الثلاث

كان كونت يطمح فى حياته إلى تنظيم المجتمع من جديد بطريقة تكون ذات فائدة مستمرة بالنسبة لجميع طبقات الشعب، وتكفل السلام الكلى بين الأمم، وتمنع الصراعات الاقتصادية داخل كل أمة، وتضمن للجميع حياة كريمة شريطة أن يقوموا بدورهم، ويساندوا تقدم العلم والثقافة بكل وسيلة. والوصول المناسب إلى هذه الفلسفة هو النظر إلى كونت على أنه مصلح اجتماعى. وكان يرى فى تفكيره المبكر أن الإصلاح الاجتماعى يحدث أساساً عن طريق تطوير العلوم وتطبيقها عملياً على أساس وضعى. وتلك هى وجهة نظر الفلسفة الوضعية. ويتضمن ذلك التنظيم الجديد فى كتابه السياسة الوضعية» التأكيد على الأخلاق والدين كما يتصورهما.

ويتفق كونت مع هيوم فى القول بأنه يستحيل بالنسبة لنا أن نكتشف العلل أو الجواهر الأصلية. لأننا لانستطيع أن نلاحظ سوى الوقائع التى تتجلى لحواسنا. وعلى أية حال، نحن نستطيع أن نفعل ذلك. فنحن نستطيع أن ننتبه إلى الظروف التى تحدث وفقاً لها الظواهر، ونصوغ بالتالى قوانين لهذه الظواهر. وقانون الجاذبية هو مثال ممتاز لذلك. فنحن لا نعرف ما عساها أن تكون المادة بالفعل، لكن عندما نستخدم جذب الأجسام إلى

الأرض بوصفه معياراً للقياس، فإننا نستطيع أن نصوغ قانوناً مطرداً، من حيث إنه يهم، على الأقل، ظواهر أرضية. إن الاختلاف بين المذهب الوضعى عند كونت والمذهب الشكى عند هيوم هو أمر ذو أهمية خاصة. فكونت تشكك مثل هيوم فى إمكان تحصيل أى معرفة بالعلل المجهولة للإحساسات، أو ما يطلق عليه كانط اسم «الأشياء فى ذاتها». ويرى كونت، من ناحية أخرى، بصورة أكثر وضوحاً مما رأى هيوم أن العلم يمكن، مع ذلك، أن يخبرنا عن أشياء كثيرة، فهو يمكن أن يخبرناعما يحدث، ويمكن أن يصوغ قوانين تمكننا من التنبؤ بما سيحدث. وعندما نعرف تلك القوانين، نستطيع أن نخطط للمستقبل، ونستطيع فى بعض الحالات أن نغيّر مجرى الأحداث، ونتحكم بصورة فعالة فى حالات حولنا، ونخطط لمجتمع أفضل. وفى مقابل المذهب الشكى الذى يوجه الانتباه إلى ما لا نستطيع أن نعرفه، يأمرنا المذهب الوضعى بأن نجمع كل المعرفة التى تكون متاحة لنا بالفعل، ونستخدمها من أجل تقدم البشرية. إن العقبات الأساسية للإصلاحات الاجتماعية هى: أولاً: لم تصل كل العلوم إلى أساس وضعى كامل، وثانياً: لابد من ابتكار علم جديد، أسماه كونت فى البداية «الفيزياء الاجتماعية»، ثم أسماه بعد ذلك «علم الاجتماع»، وهى كلمة من صكه الخاص.

ومن المعتقدات الأساسية عند كونت «قانون المراحل الثلاث»؛ المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية. فى المرحلة الأولى من تلك المراحل، مال الناس الذين كانوا على وعى بقوة إرادتهم الخاصة إلى أن ينسبوا كل الأحداث الموجودة حولهم إلى إرادات لكائنات فعالة تشبههم بصورة كبيرة أو قليلة. وبدأت تلك العملية بما يطلق عليه كونت «الفتشية» Fetichism[1] (والتسمية الأكثر شيوعاً الآن هى المذهب الحيوى)[2]: أى افتراض أن كل شيء حى، ويفعل وفقاً لإرادته الخاصة، ولابد من استرضاء تلك الأرواح القوية. والخطوة الثانية فى تطور المرحلة اللاهوتية هى «تعدد الآلهة» Polytheism التى تُنسب فيها الإرادة المسيطرة الموجودة فى كل مجال من الطبيعة مثل السماء والبحر أو

---

(١) الفتشية Fetichism كلمة برتغالية الأصل تعني التعويذة أو التميمة أو الحجاب، والمقصود - بصفة عامة - ضرب من العبادة الخرافية... إلخ انظر في معانيها المختلفة كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٣٨٠ - ٣٨١ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المراجع).

(٢) المذهب الحيوي Animism ويسمى أحياناً «مذهب الأرواح» فهو مشتق من الكلمة اللاتينية Anima التي تعني «الروح - أو النفس» وهومذهب يجعل الأرواح مبثوثة في جميع الأشياء (المراجع).

الأرض، إلى إله مفرد. والخطوة الثالثة والأخيرة هى أن كل تلك الآلهة تُجمع فى إله واحد، يسيطر على كل الأشياء، وذلك هو «مذهب التوحيد» monotheism. وكانت المرحلة اللاهوتية تسود بين البدائيين، ولا يزال استمرارها عند القدماء والعصور الوسطى مهيمناً بصورة كبيرة. ومع ذلك، حتى الشعوب الأكثر بدائية ربما لا تكون تماماً، فى المرحلة اللاهوتية؛ لأنهم نظروا إلى بعض الأحداث على أنها تتبع أحداثاً أخرى بطريقة طبيعية دون تدخل أرواح، وهم، إلى هذا الحد، فى المرحلة الميتافيزيقية أو المرحلة الوضعية. وعلى أية حال، تسود المرحلة اللاهوتية، فى الغالب، بين الشعوب البدائية فى صورة «الفشتية»؛ ثم حل محلها بالتدريج «مذهب تعدد الآلهة» فى الحضارات المبكرة؛ ثم أفسحت المجال «للمذهب التوحيد» بتركيز السلطة فى الأمبراطور الرومانى، وتحت حكم البابا فى العصور الوسطى. وكانت الحكومة السياسية فى تلك المرحلة من التفكير هى حكومة الملكيات المطلقة؛ وكانت الحرب مستمرة. ويعتقد كونت أن هناك، تقريباً، تلازماً بين التنظيم السياسى والاجتماعى لشعب ما والطريقة التى تفسر بهما الطبيعة.

وقد حلّت المرحلة الميتافيزيقية بالتدريج محل المرحلة اللاهوتية. وهذه المرحلة الميتافيزيقية ليست منطقية تماماً، فهى لا تشير إلا إلى انتقال فحسب. فى هذه المرحلة، نجد أن الأرواح السابقة أو الآلهة لا تكون أشخاصاً بل تصبح قوى مجردة. وكان كثير من العلم الحديث المبكر من هذا الطابع: لأن الناس تصوروا بصورة غامضة قوى«كيميائية» أو «حيوية» تسرى فى الأشياء من حولهم، وتجعل الأشياء تتغير فى المظهر. وتميل تلك القوى الكثيرة فى الوقت المناسب إلى أن تتوحد فى قوة واحدة، تُسمى «الطبيعة». وتفعل «الطبيعة» هذا، وذاك؛ لأن قوانين الطبيعة خيّرة... إلخ. ويعتقد كونت أن أناس عصر التنوير فكروا تقريباً بتلك المصطلحات الميتافيزيقية. إذ أنهم نقلوها إلى فلسفتهم الاجتماعية، وآمنوا بأوهام مثل «العقد الاجتماعى»، و«الحقوق الطبيعية»، و«سيادة الشعب». لقد غالوا فى التأكيد على الأنانية والحقوق الفردية، ولم يعرفوا الغيرية وواجبات المجتمع معرفة كافية. ومع ذلك حققوا تقدماً مهماً، كالإصرار على أن الحرب يجب أن تقتصر على الحرب الدفاعية، وتلك، على الأقل، خطوة فى الاتجاه نحو استبعادها تماماً. وكانوا مؤمنين عظماء بالتسامح الدينى، وبالإطاحة بكل سلطة تقليدية فى الدولة والكنيسة

عن طريق ثورات شعبيـة. وربما يكون ذلك الموقف له ما يبرره بالنسبة لفترة انتـقالية، كان لابد أن تتحطم فيها الدساتير الفـاسدة، غير أنها لا يمكن أن تسفر عن أى شىء بنَّاء على المدى البعـيد. إن كونت لم تكن لديه ثقة بـالديمقراطية والحكومـة الشعبيـة، ولهذا يضع الايمان بها فى المرحلة الميتافيزيقية.

والمرحلة الثالثة والأخيـرة هى، بالتأكيد، المرحلة الوضعـية. فى هذه المرحلة يكتـفى العلماء بملاحظة قوانين الظواهر، دون أن ينسبوا إليها أرواحاً أو قوى مجردة غير مرئية ولا يمكن معرفتها. وقد يفترض أن كل قوانين الظواهر تُرد إلى قانون واحد، ربما يكون قانون الجاذبية، غيـر أن كونت يعتقد أن مثل هذا الرد سـيكون مستحيلاً باسـتمرار؛ إنه سيكون كذلك، بالتأكيد، فى الوقت الحالى. وسوف نناقش الـبناء الاجتماعى والسياسى للمرحلة الوضعية فيما بعد.

إن المجتمع الحالى مضـطرب مشوش، لأن الناس يفكرون جزءاً من الوقت عن طريق مرحلة من المراحل الثلاث، ويفكرون بقية الوقت عن طريق المرحلتين الأخيرتين؛ ويصدق ذلك فى مجال العلوم الطبيعية، وفى مجال الموضـوعات الاجتماعية على حد سواء. أما النظام والتقـدم، فلا يمكن أن يتحـققا ويتم الـتوفيق بينهـما على وجه مـرض حتى يصل التفكير والحياة إلى المرحلة الوضعية تماماً.

٤ ـ تصنيف العلوم

يؤكـد كـونت أنه من الممكـن أن نرتب العلوم ترتيـباً هرمياً فـى النـظام الآتـى: الرياضيات، الفلك، الفـيزياء، البيولوچيا، وعلم الاجتـماع. ويجب أن نلاحظ أن كونت لا يناقش هنا سـوى العلوم المجـردة، ولا يناقش العلوم التطبيقية التى تعـتمد عليها، مثل الطب، والهندسة. وذلك هو النظام الذى ظهر فيه كل علم من الناحية التاريخية ، والذى بلغ فيه أيضاً المرحلة الوضعية. إن كل علم هو من الناحية المنطقية أكثر بساطة وأقل تعقيداً من العلوم التى تليه. وعـلاوة على ذلك، فإن كل علم هو أكثر عمـومية فى تطبيـقه من العلوم التـى تليـه: فـالرياضـيـات تنطبق علـى كل شىء، وعلم الفلك ينطـبق على كل الأجسـام؛ ولا نعرف إذا كـانت الفـيزياء والكيـميـاء تنطبقـان على ظواهر غيـر الظواهر

الأرضيــة، ولا تهتم البيولوچيا إلا بالكائنات الحية، وينحـصر علم الاجتمـاع فى دراسة البشر، وبقدر محدد فى دراسة الحيوانات العليا. إن كل علم يكون أكثر دقـة، ويستخدم إلى حد كبير الاستنبـاط، ويكون أقل اعتماداً على الملاحظة والاستقراء، من تلك العلوم التى تليه، على الرغم من أنها لابد أن تبدأ كلها، بالتأكيد، من الملاحظة.

وسبب التـرتيب التاريخى هو أن كل علم يعتـمد على تلك العلوم التى تسبـقه، ولا يمكن أن ينشأ حتى تصل إلى مرحلة معينة من النضج. ولا يمكن لعلم أن يسيطر على أى علم دون معرفة مـا بالعلوم السابقة فى السلسلة (ربما يفسر ذلك إعطاء كـونت محاضرات موسعة فى الفلك للعمال المهتمين بالإصـلاحات الاجتماعية). ويصر كونت على أن ذلك هو الترتيب العام الذى تنشأ فيه العلوم. إنه يعـرف أن هناك تفاعلاً متبادلاً بينها؛ أعنى أن الاكتشافات الجديدة فى الفيزياء قد تؤدى إلى تطورات أبعد فى الرياضيات.

ويعارض كونت بشدة جميع المحاولات الموجودة فى مذهب الرد reductionism، أو كما يسميه «المذهب المادى»: فمن المستحيل أن نرد باستمرار ظواهر الحياة إلى الكيمياء، أو نرد ظواهر الكيميـاء إلى الفيزياء، أو نرد ظواهر الفيـزياء إلى الرياضيات؛ لأن ظواهر كل علم تحكمهـا قوانين جديدة خاصـة بهذا العلم، بالإضافـة إلى قوانين العلوم الأبسط التى تسبقه. ويعـالج علم الاجتماع؛ أعلى العلوم النظرية وأكثرها عـينية، ظواهر جميع العلوم الأكثر تعقيداً وتغيراً، ولهذا السبب يكون أكثر العلوم صعوبة وآخرها فى النشأة.

ولم يذكر كونت علم النفس فى التـصنيف الذى وضعه. رغم أن كونت كان مـهتماً بعلم النفس، إلى أقصى حد، ويناقشـه بإسهاب، ويخضع ما يقوله، غالباً، لـلبيولوجيا، وأحيـاناً لعلم الاجتماع. ويعـتقد أنه لا يمكن تعلم أى شىء عن طريق الاسـتبطان، لأنه لابد من دراسة الظواهر الذهنية فى علاقتها بوظائف المخ، ولابد من ملاحظة سلوك الناس فى أنشطتهم الاجتماعـية. ويبدو أن كونت كان مبشراً بالمدرسة الـسلوكية الحديثة فى علم النفس، على الرغم من أنه قد انقضى عـهد تفسيراته بالتفـصيل منذ مدة طويلة، وسلمت بصحة علم نفس الملكة العقلية، والنظريات الدماغية لدى «جال» Gall، السائدة فى فرنسا فى ذلك الوقت.

ويبـدو أن المنطق يسـتحق أن يكون فى المرتبـة الأولى فى السـلسلة؛ لأن كل بحث علمى يطابق قـوانين المنطق. ولقـد فهم كـونت الاختـلاف بين الاسـتقـراء والاستنبـاط والاسـتخدام الملائم للفروض، غـير أنه لم يعتـقد، كمـا يبدو، أنه يجب معـالجة مناهج

التفكير عـلى أنها علم منفصل؛ وقد يكون من الأسـباب التى دعته إلى ذلك أن كـثيراً مما كُتـب تحت عناوين المنطق كان سـيكولوجيـاً، وكان، لدى كـونت، كمـا رأينا، مبـرراته لاسـتبـعاد علم النفس من القـائمة. ونـظر كونت إلى الأخـلاق على أنها جـزء من علم الاجتماع عندما طوّر الفلسفة الوضعية، فقد أضاف مؤخراً، فى كتابه «السياسةالوضعية» الأخلاق التى تشمل صياغته للدين، إلى القائمة، بعد علم الاجتماع، ومن ثم وضعها فى قمة الترتيب الهرمى.

ولا تظهر الفلسـفة، بصورة طبـيعية، فى قـائمة العلوم. وتنتمى الميـتافيـزيقا بالمعنى القديم لدراسة الجـواهر، والعلل، والمبادىء البعيدة الأخرى إلى مـرحلة من التفكير يجب أن تُلغى. وتتكون فلسـفتـه الوضعيـة الخاصـة من تفسـير نسـقى وتصنيف للعلوم وتطور مضامـينها من أجل إصلاح اجـتماعى «إن كل ما كـتبه يعده فلسـفة وضعيـة»، تقوم على وقائع، أى على ما هو واقعى. وهى مفيدة، وتهدف إلى تحسين الحياة. وتعالج ما هو مؤكـد ولا يمكن الشك فى صحته؛ وقد كان فلاسفة العصور الأولى فى شك دائم ونزاع مع بعضـهم البعض؛ ولا يسـتطيع أن يشعـر الناس، بحق، بيقـين فى أى موضـوع حتى تتحقق المرحلة الوضعية. وتعنى «الوضعية» ما هو محدد بصورة دقيقة، فى مقابل غموض الفكر السابق. إن الفلسفـة الوضعية إيجابيـة وبناءة، فى مقابل الهـدم السلبى للمرحلة الميتافيزيقية الانتقالية. والفلسفة الوضعية نسبية، وليست مطلقة. فهى تدرك أن هناك تطوراً فى العلم وفى المجتمع أيـضاً. وتصف كيفية حـدوث الظواهر، وكيفيـة إمكان التنبؤ بها؛ وهى ترفض السؤال عن طبيعتها البعيـدة. إنها لا تزعم أنها تكتشـف عللاً غائية أو أغراضاً فى الطبيـعة. وهي تقـبل تعاليم هيوم وكـانط التى تذهب إلى أننا لسنا سـوى بشر، وأننا نستطيع أن ننظر إلى العالم ببساطة، من وجهـة نظرنا، ولا كما توجد فى ذاتها. إن العالم يمكن أن يوجد بدوننا، لكـنا لا نوجد بدونه. ومع ذلك، لسنا مجـرد نتاجات للطبيـعة، كما يزعم الماديون، ففى حين أننا نعتمد عـلى العالم، إلا أنه يوجد لدينا اختيار ما خاص بنا، فلسنا آلات. ويصدق ذلك إلى حد ما بالنسبة لكل الكائنات العضوية؛ ولذلك يرفض كونت تفسير ديكارت الآلى للحياة.

٥ ـ علم الاجتماع

يتضمن علم الاجتماع، العلم الجديد الذى أعطى له كونت اسمه، والذى حاول تأسيسه، كما يتصوره كثيراً مما نسميه علم النفس الاجتماعى، والاقتصاد، والعلم السياسى، والأخلاق، وفلسفة التاريخ. وجميع هذه الموضوعات مترابطة بالتأكيد، ومن المفيد بالنسبة له أن يعالجها تحت عنوان واحد. وإذا اتبعنا مماثلة العلوم السابقة فى قائمته، فإننا نستطيع أن نميّز فى علم الاجتماع بين «علم الاجتماع السكونى»، و«علم الاجتماع الدينامى». وتمثل الهندسة الجانب السكونى من الرياضيات، فى مقابل الميكانيكا، التى هى دينامية. وينظر علم التشريح إلى الكائنات الحية من الناحية البنائية وبالتالى من الناحية الاستاتيكية، فى حين أن علم الفسيولوجيا يدرس وظائفها من الناحية الدينامية. ويفحص علم الاجتماع الاستاتيكى الشروط الدائمة لوجود المجتمع، ويشدد على النظام، بينما يتعقب علم الاجتماع الدينامى تطور المجتمع، ويؤكد التقدم. ونحن نريد كلاً من النظام والتقدم؛ فليس من الممكن أن يكون لدينا التقدم بدون النظام، كما أدرك جيل كونت بصورة مؤلمة آخذين بعين الاعتبار التاريخ المعاصر لفرنسا. ولذلك لابد أن يدرس علم الاجتماع كلاً من علم الاجتماع الاستاتيكى وعلم الاجتماع الدينامى، وفصل العلمين فى مناقشة كونت يكون أمراً اضطرارياً، ومع ذلك فهو ليس بلا مغزى.

وتكشف دراسة علم الاجتماع الاستاتيكى عن الارتباط الوثيق الذى يوجد فى أى وقت بين أفكار بلد ما، وعاداته، ومؤسساته، وتفاعلها المتبادل، وإذا بدا ذلك قولاً مبتذلاً الآن، فإن كونت يعد من أوائل الذين وجهوا الانتباه إليه. ويعتقد كونت، متأثراً فى ذلك بهيوم وآدم سميث، أن المجتمع لا ينشأ من حسابات أنانية وفاترة، كما اعتقد هوبز مثلاً، بل ينشأ بالأحرى من غريزة التعاطف الاجتماعى، التى حدد لها «جال» مكاناً فى المخ. إن أصل التعاطف يكون فى تمييز الأجناس بين الحيوانات، واهتمامها بنسلها. صحيح أن الغرائز الأنانية هى عند البشر أقوى أساساً من التعاطف الاجتماعى، إلا أن التعاطف الاجتماعى يقوى بصورة متزايدة مع تطور الذكاء وحياة الأسرة. لأن الأسرة، وليس الفرد، هى الوحدة الاجتماعية الحقيقية: إذ يتعلم الفرد بداخلها كيف يعيش، ويعمل من أجل الآخرين.

ومن الصعب جداً الإقرار باتحادات اجتماعية أوسع من الأسرة، لكن لا يمكن الاستغناء عنها. فعندما يدرك الفرد، فى ضوء الفلسفة الوضعية، أنه عضو وحيد فى

الجنس البشرى، فإنه يقدر أهمية المجتمع بالنسبة له، ويرى أن التطور لا يكون ممكناً إلا بالتعاون المتبادل. إنه يبدأ يشعر بأنه زميل فى العمل مع أناس آخرين داخل كل اجتماعى كبير. وحتى العمل الأكثر وضاعة يكتسب كرامة، عندما يدرك العامل أنه يشارك عن طريق عمله فى مهام مشتركة من أجل الرخاء العام. ويبدو أن كونت يعتقد أن المشكلة هى، أساساً، مشكلة عقلية وأخلاقية: فإذا استطاع كل شخص أن يتوصل عقلياً إلى أن يعرف الخير المشترك وضرورة التعاون الذى يحدثه، فإن الشعور ببشرية مشتركة ينبعث فى نفسه بصورة أخلاقية. ومتى تمت البرهنة على صحة وجهة النظر هذه عن طريق أفكار يشارك فيها الجميع، وعن طريق عادات يلاحظها الجميع، ينتج عن ذلك تطور المؤسسات الملائمة فى الحال.

ولا يمكن أن يكون هناك نظام فى المجتمع طالما بقى جزء من تفكيرنا وحياتنا فى المستويين اللاهوتى والميتافيزيقى، ولم يصل سوى جزء من هذا التفكير إلى المرحلة الوضعية. ولابد أن يقبل كل منا الموقف الوضعى من أوله إلى آخره. وعلاوة على ذلك، لا يستطيع الإنسان العادى أن يستنبط تفاصيل العلوم الطبيعية لنفسه؛ لأنه يقبل توجيه الخبراء الموثوق به. ويصدق ذلك على علم الاجتماع؛ إذ ينبغى على الخبراء، فى هذا العلم أيضاً، أن يوجهونه. وبالتالى، لكى يتم الانتقال إلى المرحلة الوضعية فى المجتمع، قد تكون الدكتاتورية المتقدمة والقصيرة إلى حد معقول ضرورية لتوجيه التفكير العام والتعاطف فى الاتجاه الصحيح. وربما يفسر ذلك قبول كونت «للحركة الانقلابية» الحديثة التى قام بها لويس نابليون بونابرت فى عام ١٨٥٢ ، دون أن يدرك أن هذه «الحركة» لن يتبعها تنصيب المذهب الوضعى، بل يتبعها إحياء الحكم الامبراطورى. وكان لديه فى وقت ما أمل فى الامبراطور الروسى، نيقولا الأول، الذى تخيل، أنه ينظم دخول الأسفار إلى ممتلكاته بحكمة. ولقد كان حكم كونت على مقاصد حكام عصره خاطئاً بالتأكيد. (فمنذ عصر كونت كان للعالم تجربة ملحوظة بالديكتاتوريين. وربما تشكك المرء فيما إذا كان يمكن لأى ديكتاتور أن يحقق انتصار العلم الحقيقى، والغيرية، والعلم الاجتماعى فى مملكته، أو يوجه بحكمة أفكار ومشاعر شعبه. ومع الفشل الواضح للديمقراطية فى الثورة الفرنسية، يستطيع المرء، على أية حال، أن يفهم سبب اعتقاد كونت أن الديكتاتورية قد تكون مرغوبة فى فترة انتقالية).

أما علم الاجتماع الدينامى ، فهو تفسير أبعد إلى حد كبير لقانون المراحل الثلاث.

فهناك صـور مختلفة للـتنظيم الاجتماعى والسـياسى تناظر المسـتويات العقلية التى تعنيـها المراحل الثلاث. فالمرحلة اللاهوتية يلازمها التنظيم العسكرى؛ فالحرب مستمرة، ويُفرض النظام وطاعة القـانون؛ وهناك تقسيـم فعال للوظائف بين الجنود والعـبيد الذين يدعـمون الجند بعملهم. والمرحلة الميتافـيزيقية مرحلة انتقـالية، تصبح فيهـا الصناعة أفضل طريقة لجلب الإنتاج وأكـثر توفيـراً له، وتقل أهميـة الجندى مقارنة بالعـامل، على الرغم من أن الحاجة إليه لا تزال مـوجودة من أجل الحرب الدفاعية. وتثبت الطبـقات المتوسطة وجودها وتطالب بحقوقـها السياسية. ويجب أن يقـوم فقهاء القانون بوزن مطالب كل طبقة وعمل توافق بينها. وترى المرحلة الوضـعية أن الصناعة هى المنتـصرة؛ فسوف يدرك الـعمال أن مشكلاتهم لا يمكن أن تحل عن طريق ثورات، وينـظرون إلى الفلسفة الوضعـية على أنها تكفل لكل واحـد الفرص للتطور العقلى وحق الـعمل. وسيكون ذلك عـهد السـلام، والتخلص من الثورات الداخلية والحروب الخارجية.

ويقدم كونت صـورة مجملة للتنظيم الاجـتماعى الذى سيكون فى المرحلة الوضـعية بصورة غامضـة بعض الشىء. فالتجارة، والصناعة، والزراعة أى كل العمليـات الإنتاجية الكبيرة ـ سـيديرها المساهمون ـ أعنى أصحاب البنوك، والمقـاولين، وكبار ملاك الأرض، وماشابههم. وللتجارة الكبيرة موارد كبيرة وتُدار بتنافس أكبر من التجارة الصغيرة. وسيبث المساهمـون روح الشعور بالإنسـانية المشتركـة فى النفوس، أى أنهم يعرفـون مسئـولياتهم ويكونون خدماً مخلصـين وأمناء للمجتمع. إن واجبهم سـيكون تقديم العمل والإمكانات التعليمية للجميع.

إن القيادة الفكرية والأخلاقية ستكون فى أيدى الكهنة، أعنى العلماء، والفلاسفة، والأدباء، والفنانين، وقادة المجـموعات الدينية الوضـعية. وسيكون هؤلاء أشـخاصاً ذوى دخل قليل، لكن ذوى مكانة عظيمة بسبب علمهم وبصيرتهم الأخلاقية. وسيكون تأثيرهم عظيماً حـتى إن معارضيهم سـيمنعون المساهميـن من إساءة استعمـال قوتهم، أو يمنعون العمـال من أن يتحـولوا إلى العنف والبطش. وسـتكون سلطة الكهنة أخلاقـية خـالصة، وسيدعمهم الرأى العام، ويجعلهم منتصرين متى استحقوا أن يكونوا كذلك.

وستـمارس النسـاء تأثيراً روحياً هامـاً. وكونت ليس من أنصار المرأة الذين يناصرون حقـوقها. غيـر أنه يعتقـد أنه ينبغى احتـرام النساء وتقديرهن، وأن صـحبتـهن وقدوتهن يجعلان الرجال أكثر وداً وتعاطفاً، ويقويان الغيرية.

إن أخلاق المرحلة الوضعية بسيطة. وهى تؤكد الغيرية، حب البشرية العام. وسيدفع كل فرد فى كل طبقة من طبقات المجتمع حبه للبشرية وإخلاصه لها، حتى إنه يشترك مع الآخرين فى العمل على ترقية الخير العام. ولا يمكن أن تتبدل طبيعة الإنسان الأساسية تماماً، التى تكون، فى الأصل، أنانية، لكن يستطيع الناس أن يصبحوا أكثر غيرية عن طريق الذكاء المتزايد، والتعاطف، ويكتسبوا المشاعر التى لا غنى عنها لنجاح المجتمع الجديد.

٦ ـ الدين

يضع كونت فى كتابه «السياسة الوضعية» الأخلاق، التى يعنى بها أساساً دينه الجديد الخاص بالمذهب الوضعى، فى قمة الترتيب الهرمى للعلوم. ولم يغفل، مثل كثير من معاصريه، الخصائص الكثيرة الممتازة الموجودة فى ديانة والديه الكاثوليكية الرومانية، التى تربى عليها فى طفولته، وأعجب بالسلطة الأخلاقية والنظام اللذين تعهدت بهما الكنيسة فى العصورالوسطى. ولابد أن يحافظ المذهب الوضعى على القيم الحقيقية التى قامت عليها الكنيسة فى الماضى.

ولما كان كونت يرفض كل ميتافيزيقا، كان من المستحيل بالنسبة له أن يقبل وجود الله من حيث إنه فاعلية موجودة وراءالظواهر التى تكون قوانينها من مهمة العلوم الوضعية أن تصوغها، ومن مهمة الفلسفة الوضعية أن تفسرها وتوحّدها. واضطر الناس، من ناحية أخرى، إلى أن يجدوا بديلاً لله الذى أعطوا له ولاءهم الأسمى وإخلاصهم فى الماضى. ووجد كونت البديل فى «البشرية» ـ أى الموجود العظيم (Le Grand Etre)، الذى ينطوى على كل ما عُمل فى الماضى من أجل إصلاح البشر. إنه يجب علينا أن نتأمل البشرية، فى أوقات منتظمة فى لقاءات عامة وفى خصوصية خلواتنا، بدلاً من الصلاة لله. والبشرية تجاوزنا من حيث إننا أفراد؛ فهى تدوم من عصر إلى عصر؛ وهى تشمل كل النفوس النبيلة التى تعيش من أجل البشرية وتعمل من أجلها؛ إنها يجب أن تكون موضوع إخلاصنا الأسمى. ولابد أن تُرتل الترانيم الدينية للبشرية، وأن تؤدى الخدمات الدينية العامة على شرفها.

وقلد كونت صفات أخرى للمذهب الكاثوليكى فى دينه الجديد، فيذهب إلى القول

بأن البشرية تصبح عضواً من أعضاء الثالوث: أما العضوان الآخران فهما الطاغوت (الفتش) الأكبر (أى الأرض)، والوسيط الأكبر (أى المكان) الذى تتحرك فيه الأرض.

ويقترح كونت تقويماً وضعياً بديلاً للتقويم العام المسيحى، بأيامه التى تكرم قديسين مختلفين، مكوناً من ثلاثة عشر شهراً، ويسمى كل شهر باسم إنسان ما عظيم، ويسمى كل أسبوع فى الشهر باسم إنسان عظيم آخر. ولابد من استعادة الخدمات التى قدمها كل إنسان عظيم فى تلك الأوقات ،واستعادة بعثه لحياة أفضل تحققت. ويبدو، بوجه عام، أن اختيار كونت أسماء للتقويم أمر حسن؛ ويعتقد الفلاسفة الوضعيون، على أية حال، أنهم شخصيات كانت حياتهم أكثر أهمية، وكانت قيمهم للبشرية أكثر دلالة من معظم القديسين فى التقويم الكاثوليكى.

ولا يؤمن كونت إيماناً حرفياً بالخلود الشخصى. فلقد غالت الكنيسة الكاثوليكية فى التركيز على الأنا Egoism، وجعلت كل فرد مهتماً بإفراط بخلاصه الخاص فى حياة أخرى. إن الخلود الوحيد الذى نعرفه هو خلود الذكرى الموجودة فى أذهان أولئك الذين سيأتون بعدنا، وستصبح حياتهم أفضل بسبب مجهوداتنا. هذا الخلود يعرفه الجميع؛ ومهما كان الشخص متواضعاً، فإنه إذا بذل إسهاماً متواضعاً فى سبيل الخير العام، فإن تأثيره سيستمر،ويستحق أن يُنظر إليه على أنه أحد المساهمين فى تقدم البشرية. إن تصوراً مثل هذا التصور للخلود يحث على الغيرية، لا على الأنانية؛ يحث على خدمة الآخرين، لا على خلود أنانى للمتعة الفردية. وقد عبرت القصيدة الشهيرةالتى كتبها «جورج إليوت» عن ذلك فى مطلعها، إذ يقول:

«ليتنى انضم إلى الجوقة غيرالمرئية،\
الأموات الخالدين الذين يحيون من جديد،\
فى عقول صارت أفضل بوجودهم»

وقد استمرت الجمعيات الوضعية فى الوجود منذ عصر كونت، بصفة خاصة فى فرنسا وانجلترا. وهى تلتقى من أجل خدمات دينية، وتنفذ أنشطة تشبه أنشطة الكنيسة، وتهتم برغبة شديدة باستمرار بحركات الإصلاح الاجتماعى. وعلى الرغم من أنها لم تكن كثيرة العدد، فإن بعض قادتها كانوا أشخاصاً ذوى أهمية - ومن بين هؤلاء فى انجلترا فردريك هارسون، وريتشارد كونجريف، وإدوارد سبنسر بزل، وجون هنرى بردجز[١].

٧ ـ أهمية كونت

تكمن إسهامات كونت الأكثر أهمية فى قانون المراحل الثلاث وتصنيف العلوم. ويُسلّم كل واحد تقريباً بأن تلك الإسهامات تحتوى على قدر معين من الحقيقة. إنه على حق فى تأكيده أن الجهد الصحيح لعلم ما يجب أن يكون الكشف عن قوانين الظواهر، وليس البحث عن جواهر ليست فى المتناول، أو عن ماهيات وعلل. ويستحق الثناء أيضاً لأنه رأى أن من المهام الرئيسية للفيلسوف، على الأقل، أن يكشف عن المناهج المشتركة بين العلوم المختلفة، وتنظيم نتائجها فى نوع ما من المركب. وتصبح تلك المهمة صعبة بصورة متزايدة مع تعقد العلوم الذى يزداد، غيرأنها مهمة مرغوب فيها.

ويستحق كونت الثناء أيضاً لأنه أخذ الفلسفة بجدية، لأنه يتصور أن رسالتها تتمثل فى بيان ما يمكن، وما يجب، القيام به، فى ضوء العلم، فى توجيه الإصلاح الاجتماعى. وهنا يكون المتخصصون فى العلوم المختلفة أكثر مقدرة على البحث فى التفاصيل، وتبقى مهمة الفيلسوف وهى أن يبحث عن رؤية أكثر تركيباً، من الرؤية التى يقدمها المتخصصون.

ويتفق كل واحد اليوم مع كونت على ضرورة استبعاد الميتافيزيقا من العلم الوضعى. وهناك مدرسة الوضعيين المناطقة فى القرن العشرين التى تعتقد أنه يجب التخلى عن دراسة الميتافيزيقا تماماً. فلا تزال أكثرية الفلاسفة فى الوقت الحالى يؤمنون بقيمة الميتافيزيقا من حيث إنها مهمة فلسفية. فلا تزال المشكلات العظيمة الخاصة بطبيعة الكون النهائية، وعلاقة الذهن بالمادة، وإمكان معرفة العالم الخارجى، وحرية الإرادة، والدعاوى الخاصة بالآلية والغائية، ومسائل شبيهة ذات أهمية تستحوذ على أذهان المفكرين. وحتى على الرغم من أنه لم تُقترح حلول يمكن أن يجمع عليها الفلاسفة، فإن تلك المشكلات أصبحت،على الأقل، مفهومة بصورة أفضل، كما أصبحت كثيرمن الحلول المقترحة مضيئة وموحية.

وبالنسبة لفلسفة الدين، فإن جميع أولئك الذين يرون قيماً معينة فى الحياة الدينية والتجربة الدينية، سيقرون بأن دين البشرية يحافظ على بعض تلك القيم بصورة ناقصة، وأنها أفضل بكثير من إنعدام الدين تماماً. ولذلك فإنها تستحق أن يمعن فيها النظر أولئك الذين يعتقدون أنه من المستحيل الوصول إلى نتائج أكثر إيجابية. ومع ذلك، يعتقد معظم

الذين يشتغلون بفلسفة الدين أنه يمكن تقديم حجة معقولة - إن لم يكن دليلاً مطلقاً - على وجود الله وصورة ما من صور الخلود الشخصى أكثر ثراء فى المضمون مما يريد كونت أن يُسلّم به. ويعتقد كثير منا أن ثقل الدليل، على الأقل، يكمن فى تلك الاتجاهات. ويُعتقد على الصعيد العملى أن الناس يكونون أكثر ثقة فى مجهوداتهم التى يبذلونها من أجل الإصلاح الاجتماعى والإصلاح الشخصى أيضاً، إذا اعتقدوا أن مساعدة من الله تؤيد مجهوداتهم، وأن توقعهم وجود مستقبلى حيث يناجونه ويتحدثون إليه يشجعهم على ذلك.

لقد قام كونت بخدمة جليلة فى إدخال علم الاجتماع الجديد. وربما يكون من حق أى واحد أن ينظر إليه على أنه مؤسسه، وأن هناك مسائل ربما كان هو أول من وجّه إليها الانتباه أصبحت جزءاً من مخزون صنعه كل باحث فى هذا المجال.

٨ ـ الفلاسفة الفرنسيون منذ كونت

كان أكثر القادة شهرة، فى الفترة بين كونت وبرجسون، أديبان راقت منشوراتهما وآدابهما المفكرين الذين كانوا يبحثون عن فلسفة للحياة فى عصر جديد مضطرب. كان أولهما هو «ارنست رينان» E. Renean (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢)، الذى تدرب فى الأصل على يد رجال الدين الكاثوليك الرومان فى أول الأمر، ثم انسلخ عن معتقدات الكنيسة وبحث عن رؤية جديدة، رؤية دينية إلى حد كبير، تحل محل تلك الرؤى التى تبناها أولئك الذين تركوا الكنيسة إبان عصر التنوير. وساعد المفكرين فى جيله على تقدير الإمكانات المستقبلية للعلم من أجل تلك الأغراض، وعلى قبول اتجاه فطن ويعترف بالجميل تجاه تطور الديانة العبرية القديمة، أى حياة يسوع، وأصول المسيحية، ورواقية «ماركوس أورليوس». ووجه الانتباه إلى قيم الدين الأخلاقية والجمالية، وأكد إيمانه بالله، والخير، والجمال، وكرامة الإنسان وإمكاناته. وكان فى منتصف حياته يفضل مجتمعاً ارستقراطياً معتدلاً تكون فيه القيادة فى أيدى المثقفين والأكفاء، بينما مال فى سنواته الأخيرة إلى العودة إلى أمل شبابه وهو أن تصبح الديمقراطية مستنيرة ومسئولة.

والثانى هو «هيبوليت تين» H. Taine (١٨٢٨ ـ ١٨٩٣)، الذى فسر تاريخ الأدب الإنجليزى والأصول التاريخية لفرنسا المعاصرة؛ كما أنه كتب أيضاً فى فلسفة الفن

ومشكلات العصر السياسية والاجتماعية. واعتقد أن الحقائق فى تلك الميادين، يمكن تفسيرها بمصطلحات علّية مثل الظواهرالفيزيائية. ويمكن أن نميّز فى كل حدث تاريخى العلل الثلاث الأصلية وهى: الجنس، والوراثة، والزمان. ومنهجه مستمد إلى حد كبير من مذهب «كوندياك» الحسى والفلاسفة التجريبيين البريطانيين، ومع ذلك يعترف بفضل حكمة اسبينوزا وهيجل. ولم تكن لديه الرغبة فى أن يصور البشرية تصويراً مثالياً، ولذلك سعى إلى فهمها كما هى بالفعل، من الناحية الموضوعية والواقعية، ولم يكن قراره هذا مستحباً تماماً. ويقال أن تأثيره كان مسئولاً من جهة ما عن نشأة اتجاهات دنيئة بعض الشىء فى بعض أدب العصر وفنه.

ويمكن تمييز الفلاسفة الفرنسيين الأكثر حرفية بما إذا كان فكرهم ميتافيزيقيا أم وضعياً فى الروح. ومن بين الفلاسفة الذين كان فكرهم ميتافيزيقيا «فليكس رافيسون» F. Ravaisson، (١٨١٣ ـ ١٩٠٠) الذى وجه الانتباه إلى أهمية «مين دى بران»، الذى تأثر به بقدر ملحوظ، ووجد أن الطبيعة بأسرها نتاج نشاط روحى، ونتاج الله فى الأصل. وأثرت نظريته التى تذهب إلى أن المادة هى عادة، أو هى إرادة تحجرت فى «برجسون». وكان «شارل سكرتان» C. Secretan (١٨١٥ ـ ١٨٩٥) وهو بروتستانتى سويسرى، فيلسوفاً مثالياً، آمن بالحرية، والأمر المطلق؛ واهتم فى أواخر حياته بحل مشكلات اجتماعية من وجهة نظر فلسفية ومسيحية. وتابع «جول لاشلييه» (١٨٣٢ ـ ١٩١٨) J. Lachelier كانط فى تأكيد أن قوانين الفكر هى القوانين التى تتألف منها الطبيعة، غير أنه أصر على أننا نستطيع أن نعرف الحقيقة الواقعية النهائية ذاتها من حيث إنها روحية وراسخة فى الله، بناء على مستويات أكثر علوا بصورة تدريجية فى العلم، والفن، والدين.

وقدم «شارل رينوفييه» C. Renouvier (١٨١٥ ـ ١٩٠٣) صورة جديدة من «الفلسفة النقدية»، تأخذ نقطة بدايتها من كانط وليبنتس، غيرأنه اختلف عنهما فى نواح كثيرة. إذ أنه قدّم قائمة جديدة من المقولات، وحل النقائض عن طريق الزعم بأن العالم له بداية مطلقة فى الزمان وحدود فى المكان، وأن الإرادة الحرة حقيقية، والله متناه. ونشر رينوفييه مجلة، وكان له عدد ملحوظ من الأتباع، من بينهم «وليم جيمس» (لا سيما بصفة خاصة فى شبابه). ويبرهن «إميل بوترو» E. Boutroux (١٨٤٥ ـ ١٩٢٢) على أنه طالما أن قوانين العلوم الطبيعية ممكنة، فإن هناك تغيراً وتلقائية فى الكون، وتكون الحرية البشرية واقعية. وتفكيره حلقة وصل، بطريقة ما، بين «رينوفييه» و«برجسون». واعتقد «ألفرد فوييه» A.

Fouillée (١٨٣٨ ـ ١٩١٢) أن «قـوى ـ الأفكار» (Idees Forces) أكثـر بعداً من المادة أو الذهن. إن الأفكار لا يمكن فـصلها عن الفـعل ـ وتلك هى النظرية الآلية لـلوعى. وقد أدى به ذلك إلى ميتـافيزيقا ساذجـة وأيضاً إلى تطبيقات فـى الفلـسفة الاجتمـاعية ونظرية المعرفة. وقدم ابن اخيه وتلميذه «مارى جان جويو» J. M. Guyau (١٨٥٤ ـ ١٨٨٨)، وهو مفكر واعـد متألق مـات وهو شاب، حجـجاً بصورة بلاغـية على أن أخلاقاً اجـتماعـية و«اللادين فى المسـتقبل» يتحـرران من الإلتزامات الدجمـاطيقيـة، والجزاءات، ويفتتـحان الطريق لحياة حـرة من الجمال والتقـدم، يوجههما علم اجـتماعى يقوم على سـيكولوجيا علمية.

وكان «مرسـييه» D. Mercier (١٨٥١ ـ ١٩٢٦) أكثر شهـرة بين الفلاسفة الكاثوليك الرومان، نظَّم مدرسة متألقـة لمذهب اسكولائى جديد فى جامعة «لوفـان» فى بلجـيكا. وكان «جاك ماريتان» J. Maritain (المولود فى عام ١٨٨٢)، و«اتين جلسون» H. Gilson. (المولود فى عام ١٨٨٤) فـيلسوفين كـاثوليكين معـاصرين، جعـلا روح فلـسفة العـصور الوسطى مفـهومة بصورة جـيدة، واعتقـدا أن المنهج الملائم للفلسفة لا يزال مـوجوداً من وجهة نظر تومائية. وكتب «ارنست ديمنيه» E. Dimnet (المولود فى عام ١٨٦٦) كتباً شعبية ساحرة ومؤثرة فى الفلـسفة ترجمت دون توان إلى اللغة الإنجليزية وقرأها الناس على نطاق واسع.

ويمكن تمـيـيـز التـيـار الوضـعى الذى انحـدر من كـونت، الذى خـلَّص العلم من الميتافيـزيقا، فى أعمال «كلود برنار» G. Bernard (١٨١٣ ـ ١٨٧٨)، وهو فـسيولوجى، و«بيـيـر برثلو» P. Berthelot (١٨٢٧ ـ ١٩٠٧) وهو كيميـائى، و«تيدور ريبو» T. Ribot (١٨٣٩ ـ ١٩١٦)، الذى جعل علم النفس علمـاً وضعياً فى فرنسـا، و«هنرى بونكاريه» H. Poincaré، وهو رياضى وحجـة فى المناهج العلميـة. وهناك علماء اجتـماع فرنسـيون كثيرون مشهورون منذ كونت. فقد كتب «أ. اسبينا» A. Espinas (١٨٤٤ ـ ١٩٢٢) كتاباً قيمـاً عن المجتمعات الحيـوانية، وصاغ «ج. تارد» G. Tarde (١٨٤٣ ـ ١٩٠٤) قـوانين التـقليد والإيحـاء وعلم نفس الجـماعـة. وبين «اميل دوركـايم» E. Durkheim (١٨٥٨ ـ ١٩١٧)، وهو فيلسوف وعالم اجتماع متألق، كيـف تهيمن «التمثلات» الجمعية»، التى لا يتصورها أى فرد بصورة مستقلة، على حياة الشـعوب البدائية وتفكيرها، بصفة خاصة فى الدين، وتستمر فى الهيمنة إلى حد كبير بيننا. وآمن بدراسة الأخلاق من حيث إنها وظيفة

لحياة جماعة، وأدخل أبحاثاً اجتماعية فى الظروف والأحوال التى يجد الناس أنفسهم فيها مسئولين عن سلوكهم، بدلاً من النظر فى مشكلات ميتافيزيقية مجردة مثل حرية الإرادة. واعتقد «ليفى بريل» Levey - Bruhl (١٨٥٧ ـ ١٩٣٩) أيضاً أنه ينبغى أن ندرس الأخلاق من وجهة نظر اجتماعية. وقام بدراسات ذات قيمة للعقلية البدائية وأصل الدين. وهناك مجموعة من الشباب، الذين تأثروا «بدور كايم»، و«ليفى بريل»، درست أفكاراً أخلاقية وعادات فى ضوء التطور الاجتماعى بدلاًمن دراستها من منظور ميتافيزيقى، ومن بينهم «أ. بييه» A. Bayet، الذى نشر فى سلسلة من المجلدات تاريخاً محكماً لتطور الأخلاق الفرنسية بادئاً من بلاد الغال القديمة (وهى تشمل فرنسا، بلجيكا، هولندا، ألمانيا). ونشر «جوستاف بيلو» G. Belot (١٨٥٩ ـ ١٩٣٩) مذهباً من الأخلاق من وجهة نظر وضعية معتدلة (٢).

REFERENCES

Life of Comte:

F. J. Gould, Auguste Comte.

Works (in English) :

Discourse on the Positive Spirit (translated by E. S. Beesly).

The Fundamental Principles of the Positive Philosophy (First two chapters of Cours de Philosophie positive) translated by P. Discours and H. G. Jones).

General View of Positivism (translated by J. H. Bridges).

Catechism of Positive Religion (translated by R. Congreve).

Comte's Positive Philosophy (condensed trans. of Cours de philosophie positive by Harriet Martineau).

The most important works in the original are:

Cours de philosophie positive (6 Vols).

Système de politique positive (4 Vols.).

Good Short Expositions:

H. Höffding, History of Modern Philosophy, Vol. II, Book IX.

L. Lévy-Bruhl, History of Modern Philosophy in France, Chap-XIII.

John Morley, "Comte" in Critical Miscellanies, Vol. III. and in Encyclopaedia Britannica.1

More Extended Discussions:

J. S. Mill, Auguste Comte and Positivism.

Edward Caird, The Social Philosophy of Comte.

L. Levy-Bruhl, La Philosophie d'Auguste Comte.

For French Philosophers of the period other than comte, see Notes on this chapter at the end of the volume.2.

جون ستيوارت مل

١ ـ الفلاسفة النفعيون

قاد الفلاسفة الراديكاليون، أو النفعيون، الحركة الفلسفية الأكثر أهمية فى بريطانيا العظمى إبان العقود الأولى من القرن التاسع عشر. وكانوا أبناء لعصر التنوير، عن طريق الفلاسفة التجريبيين، والمؤمنين المتحمسين بإمكانية تحقيق التقدم الاجتماعى الذى ترشده معرفة علمية تنمو وتزداد. وقد استخدموا مناهج تشبه مناهج العلوم الأكثر دقة فى أبحاثهم فى الأخلاق، والعلم السياسى، والفلسفة السياسية، والقانون، وعلم النفس، والمنطق، والاقتصاد السياسى، وفى جميع العلوم التى كانت لهم فيها إسهامات. وكانوا أفراداً أصروا على حرية التفكير الكاملة وحرية الفعل؛ فكل إنسان هو أفضل حكم على مصالحه الخاصة، ويجب أن يكون حراً فى أن يفعل ما يروق له، طالما أنه لا يضر الآخرين. وينبغى على جميع الناس أن يتعلموا حتى يرغبوا الخير العام. وذلك الخير هو <u>السعادة العامة</u>، التى يتم تصورها من منظور مذهب اللذة على أنها اللذة (أو المتعة). واعتقدوا مع هيوم، أن ما يقدم لذة تكون له <u>منفعة</u>. ولذلك أصبحت المدرسة تُعرف فى النهاية بأنها مدرسة النفعيين «أو المدرسة النفعية». وقام الباحثون، وليس السياسيين، بكتابة كتب، وبإسهامات فى الصحف والمراجعات التى أناروا عن طريقها الرأى العام فى اتجاه الإصلاحات الاجتماعية، وساعدوا فى ضمان الموافقة على لائحة الإصلاح القانونية، وتعديل قانون إغاثة الفقراء، وتبسيطات القوانين وإجراءات المحاكم، وإلغاء قوانين الغلال، وتحرير العبيد فى المستعمرات، ومعاملة المجرمين معاملة حسنة، وتوسيع حق التصويت فى الانتخابات العامة، وإتاحة فرص التعليم الإبتدائى لأطفال الفقراء، وإصلاحات أخرى تتعلق بتحسين حالة الجماهير، الذين زادت الثورة الصناعية عناءهم سوءاً. لقد وجه الفلاسفة النفعيون روح العصر التى تعمل لخير البشرية بتوجيهات صحيحة علمياً ونافعة عملياً وكانوا، عادة، إما شكاكاً أو وضعيين، بالنسبة للمشكلات البعيدة فى الميتافيزيقا وفلسفة الدين.

وقد كرس مؤسس المدرسة «جيرمى بنتام» G. Bentham (١٧٤٨ - ١٨٣٢)، وكان غنياً ذا نفس محبة للخير، حياته للحركة. لقد طور مفهوم المنفعة بطريقة أكثر دقة وشمولاً من هيوم، إذ قام بتطبيقات عملية عدة للمذهب. وقد أحل «واقعة» Fact المنفعة محل «أوهام» Ficitions (كما كان ينظر إليها) الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعى. فالإنسان يبحث باستمرار بطبيعته عما يجلب له اللذة وعما يساعده على تجنب الألم. وعلى الرغم من أنه أنانى بطبيعته، فإنه يبحث عن سعادة الآخرين بسبب جزاءات من أنواع متعددة. فالجزاءات الطبيعية - أى البيئة وقوانين الصحة - تجبره على الاجتهاد ورجاحة العقل. وتمنعه الجزاءات السياسية - أى الخوف من عقوبات القانون - من القيام بأفعال تخالف المصلحة العامة. وتدفعه الجزاءات الأخلاقية (أو الاجتماعية كما نقول غالباً الآن) إلى أن يفعل بطرق تتفق مع استحسان زملائه. وتصده الجزاءات الدينية عن سلوك يعتقد أنه يجلب له عقاباً إلهياً. إن الخير العام هو «السعادة العامة» (أعنى اللذة)، التى فيها ينبغى أن يعمل فيها لحساب الواحد، ولا شىء أكثر من الواحد». ويمكن للتشريع عن طريق الجزاء السياسى، والرأى العام عن طريق الجزاء الأخلاقى، أن يجبرا الناس على أن يفعلوا بأريحية. وهذه الفلسفة هى فلسفة واقعية بصورة واضحة فى مفهوم الأنانية الذى تنسبه إلى الطبيعة البشرية، فى حين أنها تفاؤلية فى أملها أن يندفع الناس، من حيث أنهم مركبون على هذا النحو، إلى الفعل بطرق غيرية. ويقترح بنتام قياس قيمة الأفعال المختلفة عن طريق «حساب اللذة». إذ ينبغى أن ننظر إلى كل فعل مع نتائجه فى وقت واحد - ينبغى أن ننظر بصفة خاصة إلى شدة اللذة التى يقدمها الفعل واستمرارها، ونطرح من ذلك الألم الذى يلازمه. ولقد نجح بنتام فى بيان كيفية تبسيط القوانين فى نواح عدة - القانون الجنائى، التعاقدات، الملكية... إلخ - لكى تنتج أكبر قدر من السعادة لمعظم الناس على المدى البعيد، ولم تحدث آراؤه تطورات فى قوانين انجلترا فقط، بل فى قوانين بلدان أوربية عدة، وأيضاً فى قوانين جمهوريات أمريكا اللاتينية التى حصلت على استقلالها إبان تلك الفترة عندما كان لفلسفة بنتام تأثيرها العظيم. ويُعدّ كتابه «مبادىء الأخلاق والتشريع» أكثر كتبه أهمية من وجهة نظر القارىء العام.

ويعد «جيمس مل» J. Mill (١٧٧٣ - ١٨٣٦) وهو فيلسوف اسكتلندى لم تمكنه معتقداته الدينية من أن يظل فى كهانة الكنيسة المشيخية البروتستانتية التى تعلّم فيها، من أكثر الفلاسفة الموهوبين المتعددين الذين تأثروا ببنتام. أعال بصعوبة أسرته الكبيرة عن

طريق الكتابة، إلى أن أصبح شهيراً بسبب كتابه «تاريخ الهند» الذى اشتغل فيه لعدة سنوات، وعلى الرغم من أنه انتقد فى كتابه أساليب شركة الهند الشرقية، فإنه هذه الشركة كانت متسامحة حتى إنها قدَّرت فهمه لمشكلاتها، ومنحته بعد ذلك وظيفة دائمة فى إدارة المراسلات فى مكتبها الموجود فى لندن. وأعطاه ذلك تدريباً فى مواجهة المشكلات العملية. وكانت إسهامات «مل» الرئيسية للمذهب النفعى فى مجال علم النفس. فبعد أن طور مذهب تداعى الأفكار أبعد مما ذهب إليه «هارتلى» أو أى فيلسوف آخر، حاول أن يفسر الظواهر الذهنية عن طريق التداعى، وأن يرد كل صور التداعى إلى صورة الاقتران Contiguity. ويعتقد الفلاسفة النفعيون أن «تحليله للذهن البشرى» ذو أهمية عملية، لأنه يقدم تبريراً علمياً لمذهب «هلفيتوس» الذى يذهب إلى أن للتربية الاجتماعية إمكانات لا حصر لها. والمسألة فقط هى تطوير التداعى الصحيح للأفكار عند كل شخص، فيصبح التقدم أمراً مؤكداً. ويمكن تجاهل العيوب الفردية والعرقية. وكتب «جيمس مل» أيضاً عن مشكلات سياسية واقتصادية، وأثر فى رجال السياسة فى عصره. ومن أكثر الراديكاليين أهمية، إلى جانب بنتام وجيمس مل، قبل جون ستيوارت مل: توماس مالتوس T. Malthus (١٧٦٦ ـ ١٨٣٤)، وديفيد ريكاردو D. Ricardo (١٧٧٢ ـ ١٨٢٣)، وكلاهما مهم بالنسبة للمذاهب الاقتصادية.

٢ ـ حياة جون ستيوارت مل

كان جون ستيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) G. S. Mill، وهو أعظم الفلاسفة النفعيين، الابن الأكبر لجيمس مل. كان تعليمه، الذى خططه والده مسترشداً فى ذلك بنصيحة بنتام، فريداً. تعلم اللغة اليونانية فى سن الثالثة من عمره، ولم يكد يتعلم الحساب وقواعد اللغة الإنجليزية، حتى بدأ فى تعلم اللغة اللاتينية فى سن الثامنة. وقرأ قدراً كبيراً من الأدب اليونانى والرومانى فى طفولته، وعكف على دراسة المنطق والاقتصاد عندما كان صغيراً جداً. وقام والده بتعليمه بنفسه، بدلاً من أن يرسله إلى المدرسة، وتعلم جون دروسه من أولها إلى آخرها لأنه كان مضطراً بدوره إلى أن يعلمها لأبنائه الصغار وبناته. ولم يسمح له والده بأن يحفظ دروسه فحسب. وكان يعطيه باستمرار مشكلات أصيلة، ولا يشرح له شيئاً لا يستطيع أن يفكر فيه بنفسه. ولم يعطه مطلقاً فرصة لأن

يلعب مع أطفال آخرين؛ وكان ترويحه عن نفسه يكمن أساساً في نزهات مع والده، وفي قراءة أعمال تاريخ، وروايات، وشعر، وكلها كانت تختار له بدقة. وعندما كبر، عندما كتب «سيرته» في شيخوخته، لم يستطع أن يتذكر أنه تلق تعاليم دينية أياً كانت، غير أن شاهداً من مصادر أخرى يبيّن أن والده أخذه معه إلى الكنيسة في طفولته، وأنه قرأ الكتاب المقدس بمتعة. وكان لابد أن تنتهي تلك الممارسات عندما تخلى جيمس مل عن معتقداته الدينية تماماً، ويبدو أنها لم تترك أثراً باقياً عليه.

وحدث انقطاع محظوظ عندما كان جون في سن الرابعة عشرة من عمره، وقضى عاماً في جنوب فرنسا في عقار يمتلكه شقيق بنتام. واكتسب، إلى جانب تعلمه الاستمتاع بالمنظر الطبيعي، معرفة اللغة الفرنسية، وتعاطفاً مع الأدب الفرنسي والعادات الفرنسية مدى حياته. وعندما عاد إلى منزله في لندن، وكان في سن السادسة عشرة، درس القانون الروماني مع «جون أوستن» J. Austin وقرأ أعمال بنتام. وحصل من بنتام، كما يقول في سيرة حياته، على «آراء، وعقيدة، ومذهب، وفلسفة، وحصل، من بين أفضل المعاني للكلمة، على دين». ثم أصبحت فلسفة بنتام بعد ذلك أساس تفكيره، على الرغم من أن آراءه الخاصة تجاوزت بنتام بعد سنوات في بعض النواحي. وقرأ لوك، وهلفتيوس، وهارتلي، وكوندياك، وهيوم، وريد، ودوجالد سيتوارت، وتوماس برون. (ودرس من قبل باللغة اليونانية كثيراً من كتب أفلاطون، الذي أعجب به باستمرار). وعلى الرغم من أنه تأسس جيداً في الفلسفة البريطانية والفرنسية، وعرف الفلسفة اليونانية، فإنه لم يفهم على الإطلاق كانط والفلاسفة الألمان الآخرين فهماً دقيقاً، الذين يبدو أنه لم يعرف آراءهم إلا معرفة ثانوية عن طريق كولريدج وكارليل، وكوزان وكتاب فرنسيين آخرين. ودرس كتاب والده «تحليل الذهن البشري» ، عندما كان يكتب مخطوطته. وعندما بلغ سن السادسة عشرة، نظم مجموعة من الشباب، كان يقرأ كل منهم أبحاث الآخرين وينتقدها، وشجعهم على ذلك زيارات «جروت» و«أوستن» من حين لآخر. وسمى ذلك النادي «جمعية المذهب النفعي»، وهكذا استخدم اسماً لم يستخدم من قبل لكي يشير إلى الفلاسفة الراديكاليين.

ويعتقد مل عندما تقدم في السن أنه يدين بنجاحه في الحياة لذلك التعليم غير العادي. فقد أعطاه منهج التعليم الرائع ذاك وثبة تجعله يفوق معاصريه بخمس وعشرين سنة. ونظر إلى نفسه على أنه، بالطبيعة، ليس سوى شخص ذي مقدرة عادية، وأنه

استطاع أن يحصل على نتائج جيدة تكافىء النتائج التى حصل عليها أطفال عاديون آخرون. ومع ذلك، ندم مل، فى منتصف حياته، على أنه لم يتعلم على الإطلاق لعب الكريكت وألعاب أخرى، وتمنى لو سمح له أن ينمو مثل الأولاد الآخرين.

وعندما بلغ سن السابعة عشرة من عمره، حصل له والده على وظيفة فى شركة الهند الشرقية فى مكتب فاحص المراسلات الهندية تحت إشرافه مباشرة. وظل فى ذلك المكتب، إلى أن أصبح فى النهاية رئيسه فى عام ١٨٥٦ . واستقال بعد ذلك بعامين، عندما حكمت بريطانيا الهند. وكانت أفضل ساعات عمل خلال سنوات حياته هى تلك التى كرسها لواجبات وظيفته. وكتب بعضاً من كتبه المطولة بصورة كبيرة - وأيضاً مقالات ومراجعات تلك السنوات والتى كانت كثيرة العدد - فى المساء، ونهايات الأسبوع، والعطلات. ومن الصعب بالنسبة لمعظمنا أن يتخيل شخصاً يقضى ساعات فراغه يكتب أبحاثاً متخصصة وتصبح هى الترويح عن نفسه! غير أن مل لم يتعلم على الإطلاق كيف يلعب؛ وكان يمارس الرياضة البدنية فى التنزه والمشى، وعندما كان يتنزه كان، ربما، يسلى نفسه باستنباط مشكلات قام بمناقشتها فى كتاباته. ولأن صحته كانت جيدة إلى حد ما معظم حياته، فربما كانت طريقة تلك الحياة مناسبة له.

دخل مل فى حب أفلاطونى مع السيدة «هاريت تيلر»، وكانت امرأة ذات خلق سام وعقل متألق، ناقش معها أفكاره، وتزوجها بعد وفاة زوجها بعامين. ويبدو أنها كانت مستمعة جيدة، ولا شك أنها ألهمته بعض أفكاره الجيدة، غير أنه من غير المرجح، كما تخيل، أنها كانت منشئة معظم أفكاره(١). وبعد أن استقال من وظيفته فى شركة الهند الشرقية بمدة قصيرة، بينما كان يتجول هو وزوجته فى فرنسا، ماتت زوجته من جراء مرض مفاجىء فى «أفينون» ودفنت هناك. وأقام مل معظم ما تبقى من حياته فى «أفينون»، لكى يكون قريباً من قبرها، ويشعر برفقتها الوطيدة.

وبعد أن استقال من وظيفته فى شركة الهند الشرقية وبعد وفاة زوجته، أكمل كتابه «الحرية» وبعضاً من مقالاته الأخرى الجيدة - ومنها الحكومة النيابية، والمذهب النفعى، والمقالات الثلاث فى الدين. وقطع عزلته فى «أفينون» بعد أن أنتخب عضواً فى البرلمان

---

(١) الإشارة إلى إهداء مل الشهير الذي جاء فيه «إلى ذكرى حبيبتي التي تبعث في نفسي الحسرة والشجن، ذكرى من كانت مصدر إلهامي، كما كانت إلى حد ما المؤلف الذي كتب أفضل ما كتبت... إلخ» انظر ترجمتنا لكتاب «أسس الليبرالية السياسية ص ١١٥ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المراجع).

لمدة ثلاث سنوات، حيث كـان عضواً حزبيـاً مهماً تحت قـيادة «جلاد ستون». وكـان يسر أعضاء حزب الأحرار أن يكـون هناك فيلسوف يستطيع أن يشرح الدلالة العميقـة للمعايير التي يدافعـون عنها، ولما فشل في إعـادة انتخابه في الدائرة التي يمـثلها، رفض أن يرشح نفسـه للانـتخابات مرة أخرى، وعـاد إلى«أفينون»، معارضـاً رغبات أصدقـائه، واستأنف دراساته. واسـتوجبت مبادىء مل السـامية، وحتى مزاجـه، وتعاطفه، ورغبـته الحارة في العدالة الاجتماعية، احتراماً عـاماً، حتى بين أولئك الذين انتقدوا نظرياته المتخصصة. ولا يستطيع أحـد أن يقرأ «سيرة حياته» دون أن يحبه. وعلى الرغـم من أنه يقال أن جلاله واحتـشامه كانا يهيبان قليلاً الغرباء، فإنه كان رقيق القلب، وكان بعد باركلى ووليم جيمس الشخصية الأكثر جاذبية بين الفلاسفة المحدثين العظام.

٣ ــ المنطق

إن بحث مل الفلسفي الأكثـر نسقية هو منطقـه. فقد رأى أن الإصلاحات الـسياسية والاجتمـاعية لكي تكون فعالة، ينبـغي أن نتصورها في ضوء المعرفـة العلمية. ولا يمكن تحصيل تلك المعرفة إلا عن طريق مناهج البحث الصحيحة. ولذلك يفحص مل كل مناهج العلوم الطبيعـية، التي يكون فيها التـفكير أكثر دقة ويكون التـقدم فيها أكثـر سرعة، لكي تحدد كيفية تطبـيقها في ميادين العلوم الاجتماعية ـ أي الأخلاق، ،الاقـتصاد، والسياسة، والتاريخ، وعلم الاجتماع.

ومل فيلسـوف تجريبي، تابع تراث بيكون، ولوك، وهارتلي، وهيوم. فكل المعـرفة، في رأيه، تأتي من التـجربة، والتجـربة تنحل بذاتها في النهـاية إلى إحسـاسات، وتؤلف الإحساسات، التي تربطها قوانين التداعي، معـرفتنا بالعالم. ويصوغ مبادىء منطق تجريبي بصورة أكثر دقـة مما كان من قبل، تكشف عن إمكاناته بصورة أكثـر دقة، كما تكشف بلا قصد قصورها.

ويعتقـد مل، من حيث إنه فيلسوف تجريبي، أن كل برهـان لابد أن ينتقل بالضرورة من واقعة معينة إلى واقعة أخرى. افـرض أننا استنتجنا أن «دوق ولنجتون» (الذى كان حياً عندما كتب مل كتابه في المنطق فان، فكيف عرفنا ذلك؟ قد تقول إنه استنباط من مقدمة كبرى هي «أن كل الناس فانون». لكن كيف عرفنا أن كل الناس فانون؟ عرفنا ذلك ببساطة

لأن كل الناس الذين لاحظناهم متشابهون فى نواح كثيرة؛ ينتمون إلى فئة عامة، أو نوع عام، من خصائصهم، التى لم نلحظ لها استثناءات، أنهم فانون. والمقدمة التى تذهب إلى أن كل الناس فانون هى، فى واقع الأمر، استقراء يقوم على ملاحظة أمثلة جزئية. وإذا قبلنا تلك المقدمة، وقبلنا الواقعة التى تذهب إلى أن «دوق ولنجتون إنسان» ـ واقعة واضحة، فإنه يترتب على ذلك بالضرورة النتيجة التى تقول إنه فان. غير أنه لا وجود لاستدلال حقيقى فى القياس. فعملية الاستدلال قد تمت بالفعل قبل تقرير مقدمة القياس الكبرى. إن كل استدلال هو فى أساسه استقرائى. والقياس ليس سوى طريقة ملائمة لتقرير ما هو معروف من قبل. فهو لا يضيف شيئاً جديداً إلى معرفتنا.

ويعتقد مل أن الأنواع الحقيقية، كما يسميها، توجد فى الطبيعة، ومثل هذا النوع هو فئة لموضوعات لها خصائص مشتركة. ونحن لا نعرف جوهراً أو حاملاً يلازم تلك الخصائص، مع إننا نستطيع أن نكتشف فى بعض الأحيان العلل التى أنتجتها. وقد نخطىء فى تصنيف، ونفترض أن نوعاً ما له خاصية عامة لا يمتلكها. فنحن نفترض، على سبيل المثال، أن السواد خاصية عامة للغربان. فإذا وجدنا بالصدفة غراباً أبيض بين الغربان المألوفة فى المستقبل، أو إذا وجدنا أن غراباً يتحول إلى اللون الأبيض، فإننا نخطىء فى الاعتقاد بأن السواد خاصية وليس أمراً عارضاً للغربان. وإذا اكتشفنا أحياناً، من ناحية أخرى، أن الطيور الموجودة فى أفريقيا أو استراليا تشبه تماماً الغربان فى نواح أخرى ما عدا أنها بيضاء اللون، فإن تلك الطيور تنتمى إلى أنواع حقيقية لها خصائص مشتركة؛ أى إلى أنواع ليست تصنيفات تعسفية من جانبنا، على الرغم من أننا يمكن أن نخطىء فى وصفنا لها لأن معرفتنا مقيدة بالضرورة باستقراءات من تجربتنا حتى الوقت الحاضر. وإذا لم تكشف تجربتنا عن أنواع حقيقية، فإن التعميمات ستكون مستحيلة، ولن تكون لدينا معرفة علمية. لكن كيف نعرف أن هناك أنواعاً حقيقية موجودة ؟ لأن تجربتنا تكشف عنها. وعندما كتب مل كتابه فى «المنطق»، كان علماء البيولوجيا لا يزالون يؤمنون بثبات الأنواع، ولم يتصور علماء الكيمياء تطور العناصر. ولقد عفا الزمن على أمثلة مل التوضيحية عن الأنواع الثابتة. ومع ذلك، لابد أن نفترض، لأغراض التفكير المنطقى، أن موضوعات تجربتنا تُنظم فى أنواع أو فئات، يمكن أن نصف خصائصها المشتركة، حتى لو كانت تلك الأنواع عابرة وليس لها دوام.

ومن الأمور الجوهرية أيضاً للمعرفة أن هناك أسباباً حقيقية فى الطبيعة. فلا شىء

يحدث بدون علّة. ولدينا، على الأقل، ما يبرر الاعتقاد بأن ذلك صحيح بالنسبة لذلك الجزءمن الكون الذى نسكنه، وقد يكون ذلك صحيحاً بالنسبة للنجوم البعيدة التى لا نعرف عنها شيئاً. والتجربة الطويلة تدعم اعتقادنا. وتصور مل للعلّة يشبه ما يسمى «بالمنظور المنطقى» للعلّية عند هيوم. فالحدث الذى يسبق على الدوام حدثاً آخر يكون علّته، والحدث الذى يتبع حدثاً آخر على الدوام يكون معلوله. فالعلّية هى تقرير عن تلك الاطرادات التى نلاحظها فى تتابع الأحداث، وهى لا تشكف عن قوة أو فاعلية نهائية مختبئة تنتقل من العلّة إلى المعلول. إن مل يريد، من الناحية السيكولوجية، مثل هيوم، أن ينسب وصفنا للعلّية إلى تداعى الأفكار. فنحن ندرك باستمرار حدثاً وليكن (أ) يتبعه حدث آخر وليكن (ب)، ويتشكل هذا التداعى فى أذهاننا، ونستنتج من ذلك أن (أ) هى علّة (ب) ـ ولم يستطع هيوم أن يبّين لنا أن تلك العادة الذاتية تشكل تبريراً منطقياً لمشروعية التحليل العلّى.

ولقد حاول مل أن يواجه تلك الصعوبة بتقديم أربع طرق أساسية يمكن بواسطتها تمييز التداعى المشروع للأفكار ويذكر تلك الطرق بصورة أكثر وضوحاً مما استطاع أن يفعل بيكون أو هيوم. وهى طرق معروفة جداً وتتمثل فى: طريقة الاتفاق، أو التلازم فى الوقوع، طريقةالاختلاف أو التلازم فى التخلف، طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، طريقة التغير أو التلازم فى التغير. وطريقة الاختلاف هى أكثر تلك الطرق الأربع أهمية، وهو يقرر أنه: «إذا اشتركت حالة تظهر فيها الظاهرة موضوع البحث، وحالة لا تظهر فيها، فى كل الظروف، ما عدا ظرف واحد، لا يظهر إلا فى الحالة الثانية، فإن الظرف الذى تختلف فيه الحالتان فقط، يكون المعلول، أو العلة، أوجزءاً لا يمكن الاستغناء عنه من علّة الظاهرة». خذ طائراً حياً وبصحة جيدة من قفص، ثم اغمره فى غاز حمض الكربون، فانه يموت؛ إن علّة موته هى الغاز؛ طالما أنه لا يكون ظرف جوهرى آخر مختلفاً، كما يمكن بيان ذلك بإعادة التجربة عندما نرغب. ويمكن استخدام طريقتى التغير أو التلازم فى التغير والجمع بين الاتفاق والاختلاف فى حالات متنوعة حيث يكون المنهج البسيط الذى وصفناه الآن متعذراً. وتوحى طريقةالاتفاق ـ حيث تظهر الظاهرة نفسها فى عدد من حالات مع ظرف واحد جوهرى مشترك ـ بالغرض الذى يقول أن الظرف المشترك هو العلّة، ولابد أن يتنوع، إذا كان ذلك ممكناً، عن طريق طريقة الاختلاف. وتبدو تلك الطرق ـ التى نجدها الآن مشروحة بالتفصيل عن طريق أمثلة فى كل كتاب أولى فى المنطق

ـ بسيطة، وواضحة، وعملية، حتى إننا نندهش لماذا كان مل أول منطقى يذكرها بوضوح محدد.

ولا يمكن استخدام تلك الطرق إلا فى حالات بسيطة، دون إحداث تعقيدات أبعد. فعندما تحتوى الظاهرة، مثلاً، على عناصر مختلفة، فإنه يجب تقسيمها إلى عناصر أبسط، ثم يُحلل كل عنصر منها على حدة بواسطة هذه الطرق؛ ويُنظر فى معلولها المحتمل بصورة استقرائية، ثم يتم التأكد من الاستقراء عن طريق الملاحظة الفعلية أو التجربة. ويعرف مل أهمية المناهج الاستقرائية واستخدام الفروض. إن مل، من حيث إنه فيلسوف تجريبى، يزعم أن التعميمات التى يبدأ منها كل تفكير هى فى المقام الأول استقراءات مستمدة من التجربة، وأن كل الاستقراءات التى تعقبها لابد أن تتنوع عن طريق التجربة قبل إمكان النظر فى النتائج على أنها مقررة ومعترف بها.

وعندما يقبل «مل» الحقيقة الواقعية للأنواع والعلّية الكلية، فإنه يفترض، بالتأكيد، اطراد الطبيعة، وصحة قوانين الفكر. فهو لا يعزو اطراد الطبيعة، وصحة قوانين الفكر، كما فعل كانط، إلى تركيب أذهاننا وينظر إليها على أنها قبلية. إنها تعميمات من التجربة توصلنا إليها بصورة استقرائية؛ وقبلناها بسبب النجاح الذى استخدمت به فى البحوث العلمية وتراكم المعرفة. ويتهم الفلاسفة العقليون «مل» بأنه يدور فى حلقة مفرغة: لأنه يستخدم تلك الفروض، كما ينبغى على كل شخص يفكر أن يستخدمها، ثم ينظر إليها على أنها فروض راسخة تمت البرهنة على صحتها لأن التجربة تطابقها. وربما يقال دفاعاً عن مل أنه يجب على كل فيلسوف أن يبدأ بفروض لا يستطيع أن يبررها إلا عن طريق النجاح الذى تؤكد به تجربة أبعد نتائج مستمدة منها. وربما يكون الدوران فى حلقة مفرغة ـ إذا سميناه كذلك ـ ساذجاً وواضحاً عند مل بصورة أكثر مما هى كذلك عند ديكارت، وكانط، وهيجل؛ غير أن ذلك لا يمكن أن ننسبه إلا إلى واقعة تقول أنه أكثر صراحة.

وينكر مل القول بأن هناك أى حقائق نعرفها بصورة قبلية. فكل معرفة تتكون أساساً من استقراءات من التجربة. ولا يستثنى الرياضيات من ذلك. إذ أن قوانين العدد هى تعميمات مستمدة من ملاحظات أشياء منظوراً إليها فى جوانبها الكمية فقط؛ ولا تعالج مبادىء الحساب والجبر إلا تلك الجوانب الكمية، وطالما أن كل الموضوعات لها جوانب كمية، فإن هذين العلمين ينطبقان على جميع الموضوعات. إن الهندسة تعالج نقاطاً، وخطوطاً، ومسطحات، والمجسمات. لكن لا توجد نقاط وخطوط فى الطبيعة مطابقة للواقع. إن لكل نقطة ولكل خط ندركهما بالفعل ثلاثة أبعاد. ولذلك تعالج الهندسة

مجردات ذهنية من موضوعات التجربة. ولا يقصد مل إنكار عدم جدوى الرياضيات، بل يقصد فقط بيان أن مبادئها ليست قبلية بالمعنى الكانطى؛ فأصلها موجود فى الملاحظات، وبمقدار ما تكون صادقة، فإن صدقها يتأكد عن طريق التجربة الفعلية. وربما تكون معالجة «مل» للرياضيات قد برهنت على أنها الخاصية الأدنى اقناعاً فى منطقه.

لكن لماذا مدّ «مل» نزعته التجريبية إلى الرياضيات، حيث لا يكون لها سوى قدر ضئيل من معقولية أقل؟ لم يكن مل شخصاً منظراً. ونفترض التفسير الآتى: لم يرد المحافظون فى عصره، كما هى الحال فى عصرنا، أن يؤكدوا الامتيازات القديمة على أساس الحدوس، والحقوق الطبيعية، والمبادىء الواضحة بذاتها المزعومة، وأرادوا رفض مقترحات الإصلاح مدعين أن النتائج التى يهدفون إليها لا يمكن تصورها. وإذا استطاع «مل» أن يبيّن أنه حتى الرياضيات - المعقل المفترض للمعرفة الحدسية ولحقائق يبرهن عليها عدم إمكان تصور تأكيدات مخالفة - تقوم على الاستقراء من التجربة، فإنه لن يترك فى هذه الحالة مكاناً، حتى فى المنطق، لخصوم المذهب الراديكالى الفلسفى.

٤ ـ المذهب الوضعى

تميل آراء «مل»، بوصفه فيلسوفاً تجريبياً تماماً، إلى المذهب الوضعى. فالمصدر الوحيد النهائى للمعرفة هو الإحساسات. ولا نستطيع أن نعرف أشياء فى ذاتها. ويمكننا أن نفسر اعتقادنا فى الوجود المستمر للموضوعات الخارجية تفسيراً سيكولوجياً، دون أن ندخل فى تأملات ميتافيزيقية فيما يتعلق بالطبيعة الحقيقية للعالم الخارجى المستقل عن إحساساتنا. فأنا أرى قطعة من الورق الأبيض على المنضدة، وأترك الحجرة، وأتوقع أن الورقة تبقى عندما لا أنظر إليها، وأننى إذا رجعت، سأراها مرة ثانية. غير أن الورقة لا تكون عندما أراها سوى مجموعة من إحساسات فى ذهنى. ولذلك أتصور شيئاً خارجياً ما يوجد مستقلاً عن وعى به، يستطيع أن يقدم لىّ نفس الإحساسات؛ وكل ذلك ما نعرفه بالفعل عن المادة - فهى إمكان دائم من إحساسات. ومن ثم «فمل» ليس فيلسوفاً مادياً؛ لأنه لا يعتقد أنه من الممكن أن نفسر طبيعة المادة على أنها شيء مستقل عن التجربة. وليس فيلسوفاً من أنصار مذهب الذهن؛ لأنه لا يؤكد أن الإحساسات وحدها هى التى توجد. إنه فيلسوف وضعى: لأن ما نعرفه هو الظواهر، ولا جدوى من أن نتأمل ضروب المطلق.

ومع ذلك، فقد طوَّر، كما سنرى فيما بعد، فلسفة للدين.

ويعالج مل النفس (الذات) بطريقة مماثلة. فعندما أستيقظتُ من النوم هذا الصباح، تعرفت على ذاتى على أنها نفس الشخص الذى كان بالأمس. إننى أعرف أن إمكاناً دائماً لمشاعر داخلية يدوم عندما لا أعيها. ولا أعرف ما عساه أن يكون ذلك. إذ لا وجود لدليل للإيمان مع باركلى بحامل روحى دائم أو جوهر. ومع ذلك، كان «مل» على وعى بالصعوبات الموجودة فى معالجة هيوم للنفس (أو الذات). فهو يسلم بأنه على الرغم من أن الذهن سلسلة من المشاعر، فإنه مع ذلك لا يعى نفسه إلا من حيث إنه سلسلة من ذكريات الماضى، وأفكار المستقبل. وهو على استعداد لأن يقبل واقعة الوعى الذاتى، لكنه اعتقد أنه يستحيل أن نقدم له تفسيراً أبعد من ذلك.

ولما كان مل يؤمن باطراد الطبيعة، وبالعلّية الكلية، فإنه ينكر الإرادات البشرية بدون سبب. إنه يرفض حرية الإرادة بمعنى اللاحتمية. واهتم ببيان أن الطبيعة البشرية تخضع لقوانين العلّية، لأنه تطلع بشغف شديد إلى تطور العلوم الاجتماعية، التى تغدو مستحيلة إذا لم تخضع الطبيعة البشرية لتلك القوانين. إن كل إرادة بشرية لها عللها فى طباع الشخص ودوافعه الذى يحقق أو ينجز هذه الإرادة، ولابد أن توجد تلك العلل بصفة أساسية فى تربية الشخص وبيئته الطبيعية والاجتماعية. وهو ليس على استعداد، من حيث إنه فيلسوف راديكالى ومؤمن بالديمقراطية، أن يعطى أهمية كبيرة للوراثة، والجنس، والغرائز، ويعتقد أن كل الأشخاص سيكونون أكثر قرباً ومتساويين فى إنجازاتهم عن طريق الفرص المتساوية والتربية المتساوية. ومع ذلك، فإن الإيمان بالضرورة من حيث أنها تنطبق على كل سلوك بشرى، لا يعنى قبول مذهب القضاء والقدر Fatalism. وهو فكرة تذهب إلى أن قوى خارجية تحدد ما نفعله، حتى إن مجهوداتنا تذهب سدى. بل إن مل يعتقد، على العكس، أن إرادتنا، على الرغم من أنها تخضع لقانون العلّية، فإنها تكون عللاً فعالة فى العالم. ولذلك يفسح مجالاً للحرية فى فلسفة حتمية[1].

٥ ـ العلم الاجتماعى

يخضع السلوك البشرى لقوانين علّيـة، ولذلك ينبغى أن نصوغ تلك القوانين فى علم جديد للسـلوك، أطلق عليه مل اسم «علم الأخلاق الاجتماعية»[١] Ethology[٢]. وتبدو القوانين العامة للفسيولوجيا وعلم النفس «لمل» على أنهـا قوانين مستقرة. إذ أن قدراً كبيراً من المعرفة العملية بالطبيعة البشرية قد تراكم واستقر فى صورة قوانين تجريبية، تصدق على معـظم الحالات؛ فـمن المحتـمل أن يكون الكبار، مـثلاً، حـذرين، وأن يكون الشـباب مغـامرين. وتلك القوانين التـجريبيـة هى نتائج قوانين علّيـة كامنة لم تُحدد بعـد بصورة كافيـة. ويمكن التيقن من مـعرفة أكثر دقـة بتلك القوانين العلّية عن طريق دراسـة قوانين تجريبيـة فى ضوء المبادىء العـامة لعلم النفس. وفى إمكان علم الأخـلاق الاجتماعـية أن يصبح علمـاً دقيقاً مثل علم المد والجـزر ـ أى حساب المد والجزر، الذى يسـتطيع أن يبين بعض الاتجاهـات العامة، على الرغم مـن أنه يعجز عن تقـديم تفسـير مقـنع عن حالات جزئية معينة. وسـوف يستنبط علم الأخلاق الاجـتماعية بصورة نظرية النتائج التى تنتج من ظروف جـزئية معـينة فى ضـوء علم النفس، ويقارن تلك الاسـتنباطات بنتـائج التجـربة المشتركة التى نعرفها. وسوف يعكس بالتالى العملية، ويدرس الأنواع المتعددة للسلوك التى توجد فى العـالم ويفسرها تفـسيراً سيكولوجـياً. وهكذا سوف تنكشف مـصادر كل تلك الصفات ذات الأهمية بالنسبـة لنا فى الموجودات البشرية. وهكذا ستكون التربيـة ببسـاطة تطبيقاً عملياً لمعرفة متعلقة بعلـم الأخـلاق الاجتماعية على احتياجات الأفراد المحددة. ولم يكتب مل على الإطلاق بحـثاً عن علم الأخـلاق الاجتـماعـية. ويرسم صـورة مجـملة لإمكاناته بصورة تلفت النظر فى كـتابه عن المنطق. إذ لم يتطور بعد علـم مقنع للسلوك البشرى[٣].

وعلى الرغم من أن علم الأخلاق الاجـتماعـية ينبغى أن يسـبق من الناحية المنطقـية العلوم التى تعالج الإنسان فى المجتمع، فـإن مل استطاع أن يقول الكثير عن تلك العلوم. فمل يتـصور علم الاجتـماع على أنه علم استنباطى على غرار العلوم الفـيزيائية الأكثر تعقيداً. فهو ينظر إلى ارتباط العلل العديدة التى تنتج نـتيجة مركبة. ولا يستطيع أن يصبح علماً له تنبـؤات وضعية، لكنه يسـتطيع أن يكتشـف اتجاهات ذات قيـمة بالنسبة للتـوجيه. فتجمـيع الإحصائيات، مثلاً، يكشـف عن ألوان من التطابق فى أحداث البـشر؛ مثل عدد

---

(١) علم الأخلاق الاجتماعية Ethology مصطلح صاغه «مل» لأول مرة في كـتابه «المنطق» (الكتاب السادس). يعني به علم قوانين الشـخصية البـشرية، على أمل أن يكون هذا العلم الأساس النظري للإصلاحـات التربوية (المراجع).

القتلى، والانتحارات، والحوادث، والمواليد، حتى عدد الخطابات التى تكون عناوينها خاطئة فى صناديق البريد، تبقى مستمرة على نحو واضح من عام إلى عام. إن القوانين العامة فعالة بصورة واضحة فى تلك الأحداث، ويمكن اكتشافها، على الرغم من أن عللاً معينة إضافية تكون موجودة أيضاً فى كل حالة فردية، وبالتالى يمكن استنباط قوانين تجريبية، مثل قوانين الإحصاء الاجتماعى وعلم الديناميكا الاجتماعى الذى اقترحه كونت حديثاً (انظر الفصل السابق)، ويحبذه مل بوجه عام.

ويبين التاريخ أن التأثير الأكثر أهمية فى تحديد اتجاه التقدم الاجتماعى، هو تطوير التفكير العقلى. فقد أحدثت آراء المفكرين الواسعة الانتشار فى عصر ما تغيرات فى سلوك العصر الذى جاء بعده وفى حياته. ولابد من إعطاء أهمية كبيرة أيضاً لقيادة الأفراد العظماء. فالجمهورية الرومانية كانت ستسقط فى استبداد عسكرى، لو لم يوجد «يوليوس قيصر» على الإطلاق. وكان الغزو النرماندى لانجلترا فعل إنسان واحد بسبب كتابة مقال فى إحدى الصحف. وبدون سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، لم تكن هناك فلسفة لمدة الألفين سنة القادمتين، وبدون «يسوع» و«بولس»، لم تكن هناك مسيحية. ولا يستطيع أناس عاديون، وسلسلة متعاقبة من أناس عاديين أن يحققوا اكتشافات «نيوتن». إن وجود أمثال هؤلاء الرجال العظام هو الذى يحدد إذا ما كان هناك تقدم فى أى عصر. ولابد أن يكون فى استطاعة العلم أن يتعقب عن طريق التاريخ العلل العامة التى سببت للبشرية حالة مواتية لظهور رجال عظام وجعلت تأثيرهم أمراً ممكناً ويسيراً. ويستطيع المجتمع أن يستفيد من تلك المعرفة، على الرغم من أن «مل» لا يبدو أنه يعتقد أن المجتمع لن يعرف أبداً كيف يظهر الرجال العظام على المسرح.

لم يستطع مل، كما رأينا، سوى أن يضع موجزاً لإمكانات علم الأخلاق الاجتماعية وعلم الاجتماع الجديد الذى شرع فيه كونت، ويذكر القليل بصورة أكثر عن المنطق. ولقد كان أكثر نجاحاً بالنسبة للاقتصاد السياسى، الذى أصبح فيه كتابه العظيم مصدر ثقة نموذجية لفترة طويلة. ولا يمكن لعلم اجتماعى مثل علم الاقتصاد أن يُرسى قضايا عامة إلا فى صورة أحكام افتراضية، أى أنه يستطيع أن يبيّن أن علّة ما تعمل فى مجموعة معينة من الظروف، ما لم تعدل ظروف متصارعة الموقف. إن الاقتصاد السياسى يعزل دافعاً بشرياً واحداً مهماً عن بقية الدوافع - كالرغبة فى الثروة، والعزوف المناظر للعمل - ثم يبيّن كيف تعمل العمليات الاقتصادية إذا لم تكن هناك رغبات متصارعة وألوان من العزوف

تعقـد السلوك البشـرى. ولأنه توجد، بالفعل، تلك الدوافـع المتصارعـة باستمـرار، فإن السلوك البـشرى لا يتـبع على الإطلاق قوانين اقـتصـادية. ومع ذلك، فإن مـعرفـة تلك القوانين ذات قيمة كبيرة.

إن تقديـم صورة مجـملة لنظريات مل الاقـتصادية، يـحتاج إلى إعـداد بحث، من الواضح أنه مسـتحيل هنا. فـمل يعتقـد أن قوانين الإنتاج ثابتـة ومحددة بالضـرورة، أما عمليات التوزيع، فإنها تخضع بصورة كبيرة للضبط الاجتماعى. وهو يؤمن بحرية المنافسة والتجارة الحـرة. ومن الممكن أن يكون هناك تحسن طفيف دائم لأحوال الطبـقات العاملة عن طريق التـحديد المقصـود لنسبـة المواليد وعن طريق الهـجرة. وكان يـرغب فى فرض ضرائب على الزيادات الطارئة فى سعر الأراضى. ويتطلع إلى وقت يعمل فيه كل شخص ولا يعيش أحـد بدون عمل. واعتقد أن الاشـتراكية جـديرة بالتقدير، وتعاطف مع مـثلها العليا، لكنه تشكـك فيما إذا كـان من الممكن أن تحدد المكافئـات تبعاً للدرجات المخـتلفة للكفاية الإنتاجية ما عدا المكافـئات التى تنجم عن المنافسة. لكن على المجتمع، على الأقل حتـى الآن، أن يحافظ على النظام الرأسـمالى. فـمل لا يضحى بالحـرية الفردية وحـرية المبادرة من أجل المساواة. ويدعم إصلاحات متنوعة لتـحسين أحوال الطبقات العاملة والتى تعمل فى الزراعـة، كما يحـبذ اصدار تشـريعات لمنع الحـوادث، ولمرافق صحيـة أفضل، ولتقسيم العـقارات الكبيرة، وملكية الفلاحين المتزايدة ومـا شابه ذلك. وينظر بعين الرضا إلى نشأة الاتحادات العمالية والجمعيات النقابية. إنه فيلسوف واقعى فى رغبته فهم القوانين الاقتصادية كما تعمل بالفعل، وصريح فـى توجيه الانتباه إلى آفات العصور، وهو تقدمى فى رغبته فى تحـسين الأوضاع الاجتماعـية كلما كان ذلك ممكناً بطريقة عمليـة من الناحية الاقتصادية، متفائلاً فى إمكان أن يتحقق تقدم حقيقى. وأصبحت آراؤه الاقتصادية فى فترة من الفترات أكثر ليـبرالية مما كانت عليه فى البداية، غير أنه أصبح أكثـر محافظة مرة ثانية فى نهاية حياته. ولقد كان تأثيـره على عصره من حيث الفكر والتطبيق، ولا يمكن تقدير نظرته الاقتصادية بإنصاف إلا عندما نضع فى اعتبارنا الفترة التى كتبها فيها.

٦ ـ الأخلاق والفلسفة السياسية

إن مقـال مل عن «المذهب النفـعى» هو عرض ممتع للموقف الـنفعى والدفاع عنه. والمثال الأخـلاقى الأقصى هو سعادة الجنس الـبشرى بصفـة عامة. واللذة هى الخيـر، أما

الألم فهو الشر، وكل منا يرغب بالفطرة فى اللذة لنفسه وينفر من الألم. ولا يعتقد «مل»، مثل «بنتام»، أن الإنسان أنانى ومحب لذاته تماماً بطبيعته. إذ أن لديه دوافع التعاطف والأريحية التى تحثه على أن يرغب المنفعة، أى تحثه على تحقيق السعادة الكلية (أعنى اللذة). ولقد مكّن ذلك «مل» من أن يتعرف على وجود جزاء «داخلى» للإرادة الخيرة، بالإضافة إلى الجزاءات «الخارجية» الأربعة التى أرساها بنتام. ولا يتفق مل مع بنتام ومع كل النفعيين الآخرين تقريباً عندما يقول أنه لا يمكن قياس اللذات تماماً بناء على أساس كمى؛ لأن بعض اللذات تفوق الأخرى من الناحية الكيفية. ومن الأفضل أن تكون سقراط ساخطاً عن أن تكون أحمق أو خنزيراً راضياً؛ لأن سقراط يعرف ويستطيع أن يقدر بصورة عقلية لذات الآخرين، بينما هم لا يعرفون شيئاً عن لذاته. ويعرف الأشخاص ذوو الذكاء والتعليم الكافى تمييز السمو الداخلى لبعض اللذات. ومل هنا أكثر تفتحاً من الناحية العقلية من الفلاسفة النفعيين الذين يؤمنون بنظرياتهم دون النظر إلى الظروف الواقعية وتسامح مع مدارس الأخلاق الأخرى.

ومع ذلك، فإن مل، أساساً، فيلسوف من أنصار اللذة المتسقين. فالفضائل لا تستحق أن نحرص عليها إلا لأنها سمات لسلوك يحقق باستمرار لذة. صحيح أن الفضائل كثيراً ما تبدو، أنها خيّرة لذاتها، لأنه على الرغم من أنها نشأت أصلاً لما لها من نفع، فإنها تصبح أمراً معتاداً، ويتم نسيان التفكير فى منفعتها. فكما أن البخيل فى البداية يقوم بتوفير الذهب بسبب اللذات التى قد يجلبها له إنفاقه فى المستقبل، فإنه يكتسب بعد ذلك عادة توفيره حتى أنه يحرص الآن على الذهب من أجل ذاته. كذلك الناس يحرصون فى البداية على الفضائل بسبب منفعتها، ثم يتصورون أنها غايات فى ذاتها. ويفسر «مل» الضمير والواجب بطريقة مشابهة؛ فإذا كانا وسيلتين تعملان على نجاح اللذة، فإنه يفترض بالتالى أنهما ذو قيمة فى حقيقتهما. ومن الأفضل بالنسبة للأشخاص أن يفعلوا فى معظم الحالات ما يعتقدون أنه واجبهم؛ وأن يطيعوا ضمائرهم، ويمتثلوا للعادات؛ لأن السلوك الذى تحركه هذه الدوافع يجلب، عادة، السعادة ويدعمها. وعلاوة على ذلك، فكثيراً ما يكون من الصعب استنباط نتائج الأفعال بصورة واضحة، وتحديد منفعتها. ومع ذلك، تكون المنفعة، فى أى مسألة مهمة، حيث ينبغى القيام بإصلاحات لكى تزيد السعادة العامة، هى المرشد العقلى الوحيد.

وفى حين أن المذهب النفعى ينكر بصورة ضمنية السلطة التى تعلو على الطبيعة وتقوم

بتحديد ما هو خير وخطأ، فإن مل يعتقد أن مبدأ المنفعة هو، بحق، تقرير علمى لقاعدة يسوع الذهبية، وأن الأخلاق النفعية تتفق تماماً مع التعاليم الأخلاقية للمسيحية. والأختلاف بين المذهب النفعى والمسيحية التقليدية المعتدلة هو أن المذهب النفعى يستمد تعاليمه الأخلاقية من العقل، أما المسيحية المعتدلة فتستمد تعاليمها الأخلاقية من الوحى.

لقد كان المذهب النفعى، كما لاحظنا من قبل، فلسفة أخلاقية فعالة فى عصر كانت فيه القوانين والعادات القديمة بحاجة إلى تعديل شامل لكى تواجه ظروفاً جديدة. ولم يسمح للمحافظين بأن يعوقوا التقدم عن طريق تأكيدهم لوساوسهم المخلصة وحدوسهم التى تعارض المعايير التى تعمل بدون شك على تقدم الرخاء العام. إن مل مخلص، وتتوافر فيه الإرادة الخيرة للبشرية. ويجب ألا تعمينا الصعوبات النظرية الكثيرة الموجودة فى المذهب النفعى عن فائدته العملية فى إبعاد الأهواء، وفتح الطريق أمام التقدم. ولهذا أصبح فلسفة أخلاقية شعبية، لا يزال لها أنصارها.

ومقال مل عن «الحرية» هو كتاب آخر من الكتب الكلاسيكية ومشكلته هى تحديد طبيعة السلطة وحدودها التى يستطيع المجتمع أن يمارسها بصورة مشروعة على فرد ما. فالمجتمع يستطيع أن يمنعه بطريقة مشروعة من إلحاق الضرر بالآخرين، لكن لا يجبره على أن يفعل ما يفترض الآخرون أنه خير بالنسبة له. إن كل ناضج صحيح العقل وعضو من أعضاء مجتمع متحضر يجب أن يتمتع بحرية ضمير تامة، وحق إعلان آرائه ونشرها فى كل الموضوعات سواء كانت عملية، أو نظرية، أو علمية، أو أخلاقية، أو دينية. ولابد أن يكون حراً فى أن يخطط لحياته الخاصة وفقاً لذوقه واهتماماته، وأن يرتبط مع أقرانه فى أى مؤسسة لأى غرض ما عدا إلحاق الأذى بالآخرين.

ولا يمكن الاستغناء عن مثل هذا المجتمع بالنسبةلأناس أحرار. ولا نستطيع أن نتأكد من صدق أى رأى يلقى قبولاً عاماً، إذا لم يكن كل شخص يتمتع بحق الاعتراض عليه فى أى وقت. ولا ينبغى أن يصبح القانون متسامحاً إلى هذا الحد فحسب، بل ينبغى أن يكون الرأى العام كذلك أيضاً، حتى إن الأفراد الذين يرغبون فى الدفاع عما يعتقدون أنه إصلاحات، لا يكونون فى منعة من محاكمة الحكومة، بل أيضاً من المقاطعة الاجتماعية. ويبرهن التاريخ على أن كثيراً من الأفكار الجديدة التى تمسكت بها أقلية صغيرة كانت صحيحة، أو صحيحة فى بعض الجوانب على الأقل. وليس من المحتمل أن يحصل رأى خاطىء على ثقة عامة، إذا سمح لخصومه ومناصريه أيضاً بمناقشته بحرية تامة. فعن طريق

تنوع الآراء فقط، تكون هناك فرصة لأن تلاقى كل جوانب الحقيقة تقديراً وإقراراً.

ولا يمكن أن تكون الأفعال، بالتأكيد، حرة مثل الآراء. ولابد من منع أولئك الذين يسعون إلى إحداث تغييرات عن طريق القوة من جانبهم الخاص، أو عن طريق حث الآخرين على القيام بها. بيد أنه ينبغى أن يكون لكل شخص الحرية فى أن يهيج النفوس مطالباً بالإجراءات التى يريدها، طالما أنه يفعل ذلك بسلام. وإذا شعر كل شخص بأنه مكره على أن يفكر كما يفكر كل شخص آخر، فإن ذلك يمثل خطراً عظيماً على المجتمع الديمقراطى بصفة خاصة. لأنه يحتمل أن يؤدى إلى تثبيط الفردية والأصالة، وتكون الوسطية العامة فى القدرات هى النتيجة. فكل فكرة جديدة ذات أهمية بالنسبة للعالم كان مصدرها عقل فرد واحد، أو قلّة قليلة من الأشخاص. ينبغى تشجيع الأفراد الأفذاذ على أن يفعلوا بصورة مختلفة عن الجمهور.

إن مل فى هذا المقال عن الحرية، الذى نشر عام ١٨٥٩، يبدو لنا اليوم محافظاً إلى حد كبير فى تعيين الحدود لتدخل حكومى فى الأنشطة الفردية. فهو يعتقد أن عمليات الصناعة المألوفة، يمكن أن تديرها مؤسسات تجارية خاصة بصورة أفضل. وحتى فى الحالات التى قد تقوم فيها الحكومة بنشاط أكثر فاعلية، من الأفضل، فى الغالب، أن تترك فى أيدى خاصة، حتى تشجع المجهود الفردى، والمبادأة، والثقة فى النفس. وعندما تقوم الحكومة، ربما بصورة ملائمة، بنشر معلومات لرجال الأعمال، والفلاحين، فإنه يجب ألا تشغل نفسها بعمليات الإنتاج. وإذا أصبحت نسبة كبيرة من المواطنين موظفين حكوميين أو منتفعين، فإن حرية الصحافة، ودستور التشريع العام، لا يستطيعان أن يحافظا على حرية البلد إلا بالاسم فقط. ويخشى مل أن تنشأ البيروقراطية التى تخنق المبادأة الفردية، وتطور آلة حكومية هائلة تثبط موظفيها الكثيرين من أن يفكروا لأنفسهم، وأن يعبروا عن آرائهم.

وتسلّم نزعة مبدأ «دعه يعمل» الفردية الموجودة فى مقال «مل» عن الحرية بحرية المنافسة التامة؛ ولم يتوقع مل التعقيدات التى حدثت فى العصور الأكثر حداثة بتركز رأس المال فى شركات كبيرة، وبتركز العمال فى اتحادات قوية. ولذلك هادن مل الاشتراكية إلى حد كبير، كما أشرنا من قبل عند الإشارة إلى آرائه الاقتصادية، غير أنه أصبح من جديد فى سنواته الأخيرة أكثر محافظة.

ومقال «استعباد النساء» دفاع بارع عن مساواة النساء، اللائى لم يكن لهن حقوق سياسية، وكانت لهن حقوق مدنية قليلة فى عصر مل. ولقد كان أول رجل مرموق يساعد

قادة الحركة النسائية التى حررت نساء كل الأمم المتحضرة، تقريباً، من عدم الأهلية، (وحرمان المرأة من حقوقها المشروعة) ـ ونـدد بما فى ذلك من ظلم.

ويبين مل فى مقال عن «الحكومة النيابية» بعض الأخطار التى يجب أن تحاربها الديمقراطية. وعلى الرغم من أنه يفضل مدّ حق التصويت إلى كل المواطنين المتعلمين، فإنه يتوقع الشرور التى تترتب، فى واقع الأمر، على ذلك. إنه يدرك أنه بانتشار الديمقراطية، تصبح الهيئات التشريعية متوسطة القدرة Mediocre بصورة متزايدة. ويقترح من أجل تلافى تلك الصعوبة، أنه ينبغى أن تعد لجنة من الخبراء اللوائح القانونية فى البداية، ثم تحال بعد ذلك إلى مشرعين لنقدها ومناقشتها لكى يحددوا إذا ما كان يصدر بها قانون، أو يعيدونها إلى اللجنة لمراجعتها. ويدافع «مل» عن فكرة التمثيل النسبى الجديدة فى ذلك الوقت، لكى يؤكد أن كل الأقليات لابد أن تُمثل بحسب أعدادها النسبية؛ وذلك يؤكد مراعاة أكثر كمالاً وإنصافاً لجميع نواحى مسألة ما. ومن الغريب، أنه عارض الانتخاب السرى، الذى كان مقترحاً فى انجلترا لأول مرة فى ذلك الوقت، بحجة أنه ينبغى أن تكون للمواطنين الأفراد الشجاعة فى اقتناعهم، والرغبة فى أن يتركوا جيرانهم يعرفون كيف أدلوا بأصواتهم. وعندما أظهر الزمن أن مل كان مخطئاً فى المعلومة الأخيرة، وفى معلومات أخرى أيضاً، كان تحليله الصريح للمخاطر التى تواجه النظام الديمقراطى، فيه تنبؤ بالمستقبل، وكان أيضاً مثيراً للتفكير.

٧ ـ فلسفة الدين

تعبر المقالات الثلاثة عن الدين، التى نُشرت بعد وفاة مل، بدون شك، عن آرائه الأخيرة فى هذا الموضوع، على الرغم من أنه لو عاش ليراها فى المطبعة، لكان، من المرجح، أن يعمد إلى تحسين فكرتها وأسلوبها.

يأخذ المقال الأول من تلك المقالات عنوان «الطبيعة». يذهب فيه مل إلى أن نظام الطبيعة كما يوجد بعيداً عن التدخل البشرى، ليس هو يقيناً، ما خلقه إله محب للخير وقادر على كل شىء، بوصفه النموذج الذى يحتذيه الإنسان فى سلوكه. فالطبيعة تقتل جميع الكائنات الحية، وكثيراً ما تخضعها فى البداية لمعاناة شديدة ـ أى تتركها تموت جوعاً، وتتجمد من شدة البرد، وحرقها ـ بقسوة تفوق أى شىء فعله «نيرون»، أو

«دوميتيان». إن الطبيعة موجودة لكى ترشدنا وتحكمنا بقدر مانستطيع، لا لكى نقلدها ونتبعها. إن موضوع الطبيعة الوحيد أو حتى الرئيسى لا يمكن أن يكون خير الموجودات البشرية أو موجودات أخرى لديها القدرة على الإحساس. فالخير الذى تحصل عليه منها هو فى الغالب نتيجة ما تبذله من جهود خاصة.

أما المقال الثانى «فائدة الدين» فهو يسلِّم بأن الدين كان الأداة الرئيسية فى الماضى، التى تعلم الناس بواسطتها مبادىء الأخلاق، وتحثهم على طاعتها. ومع ذلك، فهناك ضرر حقيقى فى أن ننسب مصدراً مجاوزاً للطبيعة إلى قواعد الأخلاق، فمع أن تلك القواعد كثيراً ما تكون ممتازة، بصفة خاصة قواعد الأخلاق فى الأناجيل؛ لأن جميع تلك القواعد مقدسة تماماً، فهى لا تُناقش ولا تُنقد، ولهذا أصبحت الأخلاق نمطية ورتيبة، ولم يعد من الممكن مراجعة تفاصيلها لكى تواجه ظروفاً جديدة. إن الإيمان بما هو مجاوز للطبيعة لم يعد ضرورياً لكى يساعدنا على معرفة ما هو صحيح، أو لكى يزودنا بدوافع لفعله. ومع ذلك، فهناك شىء موجود فى الطبيعة البشرية يستدعى الدين. فهل يمكن إشباع تلك الطبيعة بديانة للبشرية، مثل ديانة كونت، التى تقيم الأخلاق على آراء عريضة وحكيمة عن خير الكل، وترشد انفعالاتنا نحو موضوع مثالى؟ إن لديانة البشرية ميزتين تمتاز بهما عن الأديان التى تفوق الطبيعة وهما: أنها تلجأ إلى دوافع منزهة لجوءاً تاماً، ولاتلجأ إلى رغبات أنانية فى سعادة شخصية موجودة فى عالم آخر؛ وأنها، أيضاً، تفلت من الالتواء الأخلاقى والعقلى الذى يحدث فى عقول راشدة تحاول أن تجعل نفسها تعتقد أن العالم الناقص الذى نعيش فيه هو نتاج خالق حكيم كل الحكمة، خيرٌ إلى أقصى حد وقادر على كل شىء. ومع ذلك فللأديان التى تفوق الطبيعة ميزة واحدة حقيقية وهى أنها تزودنا بأمل فى الحياة بعد الموت؛ ويعترف مل بذلك، على الرغم من أنه يبدو أنه يحاول التقليل من أهمية هذه الميزة.

أما المقال الثالث «مذهب التأليه» Theism فيزودنا بنتائج مل. إذ يقوم مل باستبعاد الأدلة العقلية على وجود الله التى قدمها ديكارت وكانط، كما يتسبعد أيضاً الدليل على علّة أولى والذى يقوم على القبول الكلى، ويتأثر بأدلة التدبير والنظام Design الموجود فى الطبيعة، بصفة خاصة فى حالة الموجودات الحية. ويشك فيما إذا كان تفسير «دارون» لهذا التدبير أو النظام من حيث إنه يرجع إلى تحولات عرضية يقوم بها الاختيار الطبيعى سيثبت على المدى البعيد أنه كاف لأغراض فلسفية.

ومع ذلك، لا تبرر أدلـة التدبير تلك افـتراض وجـود إله لامتناه، أى أنهـا لا تثبت وجود خـالق قادر على كل شيء، وعليم بكل شيء، ومـحب للخير تمامـاً. فثمـة شرور كثيرة ونقائص مـوجودة فى العالم. فالجسم البشرى، مثلاً، آلة رائـعة، لكنها تحتوى على عيوب كثيرة فـادحة. وليس من المرجح أن الله خلق المادة أو القوة، أو أنهما يكونان تحت سيطرته تماماً. إن الدليل يفترض وجود إله تحده المادة والقوة. فقوته عظيمة للغاية، بيد أنها متناهية، وذكاؤه يفـوق خيالنا، وربما يكون علمه كذلك أيضاً؛ فهـو يرغب ويهتم بسعادة مخلوقاته التى ينبغى أن تتعاون معه بمجـهوداتها لكى تجعل العالم أفضل، غير أنه يبدو أن له أغراضاً أخرى فى الكون أيضاً. وقد تأثر «وليم جيمس» فيما بعد بتصور مل لله.

ويعتقد «مل»أنه لا وجود لدليل علمى ضد إمكان الخلود البشرى سوى غياب الدليل الوضعى المحض الذى يكون فى صالح هذا الخلود. افرض أنه قـيل أن كل الأشياء الأكثر جمالاً الموجودة فى الطبيعة حولنا قد تلاشت وفنت، فلماذا لا نفنى نحن؟ يجيب مل على ذلك بأن وجـود أى، مادة بعيـداً عن وعينا بهـا هو مجـرد فرض لتـفسيـر الإمكان الدائم للإحساسات. إن العقل، مع ذلك، هو الحقيقـة الوحيدة التى لدينا عنها دليل مباشر؛ أى أنه قد يكون خالداً. إن لدينا، على الأقل، مبرراً لأن نأمل فى أن الله لديه القدرة والرغبة فى أن يقدّم لنا حياة مستقبلية لا ينقصها أفضل خاصية لحياتنا الراهنة - أعنى قابلية التحسن عن طريق مجهوداتنا الخاصة. وهذا الأمل، على الرغم من أنه لا يمكن البرهنة عليه، هو أمل مشروع، ويمكن الدفاع عنه من الناحية الفلسفية.

ولابد من الإشارة هنا إلى اثنين فقط من الفلاسفة النفعيين الكثيرين الذين جاءوا بعد مل. أولهـمـا هو «ألكسندر بين» A. Bain (١٨١٨ - ١٩٠٣)، وهو أسـتاذ فى جـامعـة «أبردين»، وكان صديقاً حميماً لجون ستيوارت مل، وكاتباً لسيرة حياته وسيرة والده. وقد طوّر تفكير المدرسـة النفعـية بصفـة خاصة فى علم نفس التـداعى. وثانيهـما هو «هنرى سدجويك» H. Sidgwick (١٨٣٨ - ١٩٠٠)، وهو أستاذ فى جامعة كمبردج، وكان أكثر الفلاسـفة شهـرة وظهوراً فى عصـره، وقام بصيـاغة جديدة لـلأخلاق النفعـية عن طريق التسليم بالمذهب الحدسى فى كتابه «مـناهج الأخلاق»، وهو عمل كان له، مع أبحاثه عن الفلسفة السياسية والاقتصاد السياسى، أثر كبير لمدة طويلة.(٤)

RERERENCES

The Philosophical Radicals:

(Popular)

W. L. Davidson, Ploitical Thought in England from Bentham and J. S. Mill.

H. Höffding, History of Modern Philosoghy.

A. Seth Pringle-Pattison, The Philosophical Radicals.

J. MacCunn, Six Radical Thinkers.

(More technical)

Leslie Stephen, The English Utilitarians (3 Vols.; one on J. S. Mill).

Ernest Albee, A History of English Utilitarianism.

E. Helèvy, The Philosophical Radicals.

Jhon Stuart Mill:

Life:

Autobiography.

Alexander Bain, J. S. Mill.

W. L. Courtney, Life of John Stuart Mill.

الفصل التاسع عشر

هربرت سبنسر

١ ـ مدخل

هربرت سبنسر H. Spencer (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) هو أول مفكر حديث نظر إلى المغزى الفلسفى للتطور نظرة شاملة، وسعى إلى إيجاد مركب للمعرفة العلمية. لقد قدم «لابلاس» La Place فى بداية القرن التاسع عشر النظرية السديمية، التى وفقاً لها تطورت الأجرام السماوية إلى حالتها الراهنة من غازات أولية: وهذا تطور فى ميدان علم الفلك. وبين «تشارلز ليل» C. Lyell فى الثلاثينات أنه بافتراض أن الأرض قد وجدت منذ زمن طويل كاف، فإنه يمكن تفسير كل الخصائص المتنوعة الموجودة الآن بأنها نتيجة عمليات لا تزال تعمل وتخضع للملاحظة: وهذا تطور فى ميدان علم الجيولوجيا. وأثبت «لامارك» أن الأنواع المختلفة من النباتات والحيوانات لها أصل مشترك، وأنه يمكن تفسير الاختلافات الموجودة بينها عن طريق قوانين معينة للتطور: وهذا تطور فى ميدان علم البيولوجيا. ورفضت آراء «لامارك» إبان النصف الأول من القرن التاسع عشر، بيد أن هربرت سبنسر قَبِلَ معظمها. وبين «فون باير» أن الجنين ينتقل من حالة تجانس غامضة إلى تمايز للأعضاء المتنوعة عند الولادة ـ وهى عملية كان يرى سبنسر أنها تماثل تطور الأنواع المختلفة. واعتقد سبنسر عندما قارن نتائج تلك العلوم المختلفة، أنه يمكن أن نصل إلى تعريف للتطور ينطبق بصورة عامة على تطور النجوم والكواكب، وقشرة الأرض، والنباتات، والحيوانات، والذهن البشرى والمجتمع البشرى فى جميع النواحى بما فى ذلك الحكومة، والاقتصاد، والفن، واللغة، والدين، والأخلاق.

ونشر تشارلز دارون، فى عام ١٨٥٩، كتابه «أصل الأنواع». وكان دليل دارون حاسماً ومقنعاً، مع إنه كان يرتبط بظروف البيئة ـ حتى إنه أصبح فى سنوات قليلة كل عالم شهير مقتنعاً من الناحية العملية بأن كل النباتات والحيوانات لها أصل مشترك، وأنه يجب رفض النظريات القديمة التى ترى عدم إمكان تغير الأنواع، وخلقها المباشر، على

الرغم من أن تفسير دارون الخاص للطريقة التى يحدث فيها هذا التطور - عن طريق الانتخاب الطبيعى - ظلت بالتالى منذ ذلك الوقت موضع جدال. ولم يمنع تفضيل سبنسر لبعض من تفسيرات لا مارك من أن يصبح فى الحال مؤيداً متحمساً لداروين. وتجرأ فى عام ١٨٦٠ على أن يعلن عن تخطيطه لفلسفة تركيبية للتطور، ينطبق فيها هذا التصور على جميع العلوم. ومنذ عام ١٨٦٠ حتى عام ١٨٩٣ استمر يعمل بصورة متواصلة فى هذا المشروع؛ فكتب مجلدات منفصلة عن الميتافيزيقا، والبيولوجيا، وعلم الاجتماع، والأخلاق. ونشر كتابه «مبادىء علم النفس» فى عام ١٨٥٥، الذى قام بمراجعته وإدخاله ضمن السلسلة. وعلى الرغم من أن بعض السنوات قد انقضت قبل أن تكتسب فلسفة سبنسر التركيبية تقديراً كبيراً، فقد أصبحت الآن مشهورة، وقرأ الناس أعماله على نطاق واسع إبان سنواته الأخيرة، ونظر إليه كثيرون على أنه أعظم فيلسوف فى العالم.

وينبغى أن نلفت النظر إلى وقائع حياة سبنسر لكن بصورة مختصرة فقط. علّمه والده، الذى كان يعمل ناظر مدرسة، وعمه، الذى كان يعمل قسيساً، تعليماً أولياً وثانوياً ممتازاً، عن طريق التعليم الخاص إلى حد كبير. وأظهر ميلاً واهتماماً طفيفين باللغات، ومهارة ما فى الرسم والنحت، وقدرة واضحة فى الرياضيات والعلوم الطبيعية. ورفض الذهاب إلى الجامعة، التى اعتقد أنها مضيعة للوقت بالنسبة له؛ وربما كان محقاً فى ذلك؛ لأن المقررات الدراسية كانت تتكون فى تلك الأيام من اللغات القديمة، وتهمل الموضوعات العلمية التى كان نابغاً فيها إلى حد ما، وأعال نفسه، كشاب، عن طريق عمل ناجح، لكن لم يدر عليه ربحاً كبيراً، فى الأعمال الهندسية والصحافة.

وكرس نفسه، كما يقال، منذ عام ١٨٦٠ حتى عام ١٨٩٣، لتنقيح الفلسفة التركيبية. وعاش فى السنوات الأولى من هذه الفترة معتمداً على مدخراته الضئيلة للغاية، وتركات قليلة من أقاربه، ومنح من المعجبين الأمريكيين، وهبات من المال كان يساهم بها، مقدماً، المتلهفون جداً على كتبه (وكان من بينهم جون ستيوارت مل، الذى قدّم له مساعدات أخرى وكان ودوداً معه للغاية باستمرار)(١). وازدادت مبيعات كتبه بالتدريج، واختتم حياته بظروف مريحة، ولم يتزوج على الإطلاق، فلم يكن دخله كافياً، وعندما بدا له الزواج أمراً مستحباً كان قد انقضى العمر. وعانى منذ عام ١٨٥٥ من سوء صحته، وربما يرجع ذلك إلى الإجهاد فى مرحلة الشباب، واضطراب فى الهضم، وإجهاد فى العين، ولم يستطع أن يعمل لفترات طويلة فى اليوم. وكانت مثابرته فى ظل تلك الظروف

أمراً يدعو إلى الدهشة. فقد استطاع إلى حد كبير أن يتغلب على عجزه عن طريق ذاكرته الغريبة والتى تسترعى الانتباه، وعن طريق قدرته على التركيز بصورة نافذة وفعالة فى قراءاته ومحادثاته مع الباحثين: فقد استطاع أن يقف على لب أى موضوع فى وقت قصير. لقد كان لديه عقل منطقى غير عادى. ورسم الخطة العامة لمذهبه كله فى فترة مبكرة من حياته، وأدرج التفصيلات عندما سار وتقدم فى هذا المذهب، ونادراً ما غيّر آراءه فى الموضوعات الأساسية. والواقع أن ساعات العمل المحدودة بحكم الضرورة والإصرار المتزايد الذى تناول به آراءه ساعدت على تفسير تعبيراته غير الدقيقة عن الوقائع أحياناً. وكانت تلك الأخطاء أكثر تكراراً فى أعماله الاجتماعية المفصلّة، التى اعتمد فيها إلى حد كبير على معلومات حصل عليها بصورة ثانوية من قُرّاء كانوا يقومون بخدمته. واختتم أيامه شيخاً أعزب غريب الأطوار إلى حد ما، فهمه المقربون منه واحترموه.

٢ ــ ما لا يمكن معرفته

عرض سبنسر الخطوط العامة الأساسية لفلسفته بصفة عامة، لا سيما: الميتافيزيقا، وقانون التطور، بصورة تلائم الغرض فى كتابه «المبادىء الأولى»، الذى يُعدّ مع كتابه «مبادىء الأخلاق»، ذا أهمية كبيرة بالنسبة لقراء الفلسفة. يبدأ كتاب «المبادىء الأولى» بفكرة ما لا يمكن معرفته. فيرى أن طبيعة الواقع النهائية لا يمكن معرفتها. لأن المعرفة المألوفة هى التى تقوم على الملاحظة والحس المشترك، وتتكّون من معلومات متنوعة؛ وتتحد تلك المعلومات إلى حد ما فى العلوم. فالمعرفة المألوفة تقول، مثلاً، أن الشمس تشرق فى وقت مبكر، وتغرب فى وقت متأخر فى الصيف أكثر من الشتاء، بينما علم الفلك كيان منظم من ملاحظات متجانسة تساعد على تفسير الطبيعة الحقيقية للأفلاك. والقول بأن الحديد يصدأ عندما يوضع فى الماء، وأن الخشب يحترق، وأن الطعام يفسد عندما يحفظ لمدة طويلة، كل ذلك مفيد لمعرفة مشتركة يوحدها علم الكيمياء وتمكننا من أن نقول بدقة كبيرة ما عساها أن تكون التغيرات التى تحدث فى كل عنصر فى ظروف معينة. ومع ذلك فليست المعرفة العلمية سوى معرفة موحدة توحيداً جزئياً. أما الفلسفة فهى تنظم التوحيدات الجزئية للعلوم المختلفة فى معرفة موحدة تمام التوحيد. وصياغة سبنسر للتطور، الذى سنناقشه فيما بعد، نوع من أنواع التوحيد التام الذى يعتقد أن في إمكان الفلسفة أن تحدثه.

ويدرج سبنسر المادة، والحركة، والزمان، والمكان، والجوهر، والعلّية، بين المسائل النهائية التى لا يستطيع العلم أن يفسرها. ويرفض متابعة كانط فى أن ينسب تلك الموضوعات النهائية إلى صور أو مقولات يفرضها الذهن على إحساسات؛ لأنه يعتقد أنها خصائص موضوعية لأشياء توجد مستقلة عن ملاحظتنا لها. ومع ذلك، من المستحيل أن نعرف الكثير عنها، فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نتصور المادة من حيث إنها قابلة للقسمة بصورة متناهية، وأنها تتألف من جزيئات صلبة لا يمكن أن تنقسم أبعد من ذلك، على الأقل من الناحية الرياضية، لأن أصغر جزء له سطح أعلى وسطح أسفل، وله داخل وخارج. ولا نستطيع أن نتصور المادة على أنها تقبل القسمة إلى ما لا نهاية، أى يمكن ردها إلى نقاط بلا أبعاد على الإطلاق؛ لأن ذلك لا يمكن تصوره. وثمة صعوبات مشابهة بالنسبة للمكان والزمان. فمن حيث إنهما حركات، فهما نسبيان أمام الملاحظ. خذ، مثلاً، سفينة تتحرك عند خط الأستواء مع قبطانها إلى جهة الغرب، بسرعة تساوى السرعة التى يتحرك بها القبطان على ظهر السفينة فى الاتجاه العكسى، ففى أى اتجاه يتحرك القبطان بالفعل، وهل هو يتحرك على الإطلاق؟ إنه يكون ساكناً، بالنسبة للأشياء الموجودة خارج السفينة، على الرغم من أنه يظهر أنه يتحرك بالنسبة لكل من يكون على ظهرها. لكنك إذا تصورت الأرض تتحرك حول محورها، فإن القبطان يسير ألف ميل فى الساعة إلى الشرق؛ لكن عندما تضع فى اعتبارك حركة الأرض فى مدارها، فإن سرعته واتجاهه لا يزالان مختلفين، ويتغيران زيادة عن ذلك، إذا أخذت بعين الاعتبار المسار المحتمل لنظام المجموعة الشمسية كلها عبر المكان. ولا يمكن تصور الحركة المطلقة والسكون المطلق. وذلك توضيح جيد لنظرية سبنسر في نسبية المعرفة البشرية. إن كل ما نستطيع أن نلاحظه هو أشياء وأحداث، نستطيع أن ندرجها تحت فئات من وجهة نظرنا، لكننا لا نستطيع أن نحصل على معرفة مطلقة بشأنها.

خذ مشكلة أصل الكون: لا توجد سوى فروض ثلاثة ممكنة وهي: أن الكون موجود بذاته (مذهب الإلحاد)، وأنه مخلوق بذاته (مذهب وحدة الوجود)، وأن فاعلاً خارجياً خلقه (مذهب التأليه). نجد أن مذهب الإلحاد مستحيل: لأننا لا نستطيع عن طريق مجهود عقلي أن نتصور أي شيء بدون بداية، وحتى لو استطعنا، فإن طبيعته لن تكون بالتالي ممكنة الفهم. فلا شيء يفهم بسهولة عندما نقول: أنه وجد منذ ساعة مضت، منذ يوم مضى، منذ سنة مضت، منذ دهر، على نحو مما هو عليه الآن. فنحن نريد أن نعرف

كيف وجد ولماذا وجد. وهذا ما لا يستطيع مذهب الإلحاد أن يفسره. افرض، الآن، أننا نقول أن الكون مخلوق بذاته. فنحن نرى بخاراً غير مريء يتحول إلى سحاب، ويمكن أن نتصور الأرض وكواكب أخرى على أنها نشأت من سديم بصورة مشابهة، لكن لماذا يحدث ذلك، وكيف يحدث؟ ما الذي يجعل الأشياء يتحول الواحد منها إلى الآخر؟ القول بأنها تجعل نفسها تفعل ذلك، أمر لا يمكن أن نفهمه. لذلك لا يمكن تصور مذهب وحدة الوجود. والنظرية الوحيدة المتبقية هي نظرية الخلق عن طريق فاعل خارجي. إن السموات والأرض قد خلقتا مثلما يصنع عامل قطعة من الأثاث. بيد أن هذا الفرض لن يساعدنا، لأن العامل يستخدم مواد لم يخلقها. وإذا افترضنا أنه لابد أن يخلق الشمس، والكواكب والكواكب التابعة، صانع عظيم، فإننا نفترض مسبقاً أنه أخذ عناصر كانت موجودة من قبل وأعطاها ترتيباً جديداً. لكن من أين جاءت العناصر؟ هل خلق الله المادة، والزمان، والمكان، والحركة؟ ومن أين جاء الله؟ هل خلق نفسه؟ أو أنه مخلوق بذاته؟ أو خلقه فاعل خارجي؟ إننا عاجزون ومغلوبون على أمرنا. ولذلك، فإن سبنسر فيلسوف لا أدري agnostic. يرى أن كل ما يمكن أن نعرفه هو ظواهر متناهية، لاحظنا أنها تتبع بعضها بعضاً عن طريق قواعد أو قوانين؛ ولا نستطيع أن نعرف علتها الأساسية. هذه العلّة هي «ما لا يمكن معرفته» أو «المطلق».

ومهمة الدين معالجة المجهول. فالعلم، عبر التاريخ كله، يفسر ما يستطيع تفسيره، أما ما لا يستطيع تفسيره، فانه يظل داخل مجال الدين. وقد فسر الدين فيما مضى الشمس بأنها مركبة الإله التي يجرها خيول. وحتى بعد أن اكتشف «كوبرنيقوس» و«كبلر» مدارات الكواكب، كان لا يزال هناك افتراض يذهب إلى أنه لابد من وجود روح توجه حركات كل كوكب في مداره. وقام «نيوتن» بتفسير كل تلك الحركات عن طريق القانون الكلي للجاذبية. وقد اتسع مجال «المعروف» مع تقدم العلم، بينما انحسر مجال «المجهول» مع تقدم الدين. فلا يزال السر الغامض العظيم باقياً. فعلى الرغم من أننا نعرف قانون الجاذبية، أي الصياغة الرياضية، فإننا لا نعرف طبيعته النهائية. إن الدين سينحسر من ميادين معينة من حيث إنه المجهول مؤقتاً، أما ما يمكن معرفته فسيمكن التحقق منه. بيد أن ما هو حقيقي بصورة قصوى سيبقى باستمرار غير ممكن المعرفة، ويكون الدين حراً باستمرار في معالجته كما يحلو له. وقد اعتقد سبنسر أنه أحدث تصالحاً مناسباً بين العلم والدين. وربما يرضى ذلك التصالح علماء هذا العصر، لأنه يطلق يدهم يعملون ما

يشاؤن. ويمكن أن نفهم في الحال لماذا لم يرحب به القادة المتدينون، وقد أقر سبنسر، فيما بعد، في دراساته الاجتماعية، بأن الدين يلعب دوراً له قيمته في التطور الاجتماعي، بصفة خاصة في المحافظة على التقاليد، وتحقيق الاستقرار الأخلاقي والاجتماعي، واعتقد أن المؤسسات الدينية ينبغي أن تبقى في صورة ما[٢].

ويعتقد سبنسر أنه يجب أن ننظر إلى خبرتنا عن المكان، والزمان، والمادة، والحركة، والجوهر، والعلّية، والعناصر الأخرى التي لا يمكن ردها إلى غيرها في الظواهر، من الناحية السيكولوجية عن طريق استمرار القوة. وذلك هو شعور المقاومة الذي تعطيه الأشياء الخارجية لعضلاتنا. وقد نشأت الإحساسات الأخرى من ذلك الإحساس الأكثر بدائية. وتتطابق تجليات القوة مع قانون بقاء الطاقة. ونحن لا نعرف، ولا يمكن أن نعرف، ماعساها أن تكون القوة بالفعل، المستقلة عن إحساسنا بها، وما هو الجوهر الذي تلازمه، أو ماهي العلّة التي تنتجها. فهنا لابد أن تتوقف الفلسفة، مع قوة تكون بالنسبة لنا نهاية النهايات.

وتظهر القوة لنا أحياناً من حيث إنها موجودة ـ وذلك ما نسميه بالمادة؛ وتظهر لنا من حيث إنها تعمل، وذلك ما نسميه بالطاقة. وقد تكون القوة كما نخبرها إما قوة فيزيائية، أو قوة ذهنية. ولا يمكن أن يرتد الذهن إلى المادة، كما لا يمكن للمادة والطاقة أن ترتدا إلى الذهن. إنها آثار موجودة بداخلنا لما لا يمكن معرفته، أي المطلق، وتخضع لقانون بقاء القوة وقوانين التطور العامة. وليست وجهة النظر هذه مذهباً مادياً؛ لأن القوة كما نعرفها هي ببساطة شعورنا الذاتي بالجهد والنشاط العضلي. إن فلسفة سنبسر، بوجه عام، فلسفة آلية ومادية أكثر من كونها مثالية في روحها، لأنه يعتمد كثيراً على الوصف العلمي كلما استطاع، ويتجنب التفسيرات الغائية. ومع ذلك، فإنه يجب أن يُصنَّف مع أنصار نظرية التوازي أو ذات الوجهين[١]، طالما ليس له أي موقف ميتافيزيقي في العلاقة بين الذهن والمادة على الإطلاق. ولما كان «لا أدرياً»، فأنه لم يشغل نفسه كثيراً بمشكلات من هذا النوع، التي يعتقد أنه لا حلَّ لها. وعلى حين أن معالجة سبنسر اللاأدرية لما لا يمكن

---

(١) نظريتان في العلاقة بين النفس والجسم وما بينهما من تأثير وتأثر؛ الأولى وهي نظرية التوازى هي نظرية ليبنتز، ويمكن أن نقول أن نظرية المناسبات عند مالبرانش صورة من الصور التي اتخذتها نظرية التوازى. أما الثانية ـ نظرية ذات الوجهين فهي نظرية اسبينوزا الذي يرى أن الذهن والجسم ليسا إلا وجهين متقابلين لحقيقة نهائية واحدة (المراجع).

معرفته هي الموضوع الذي بدأ به كتابه «المبادىء الأولى»، وهي إلى حد ما مدخل لمذهبه بأسره، فإنه لا يكرس، بعد كل ذلك، سوى مائة وعشر صفحة لها، وتعالج بقية الصفحات والمجلدات المتبقية من الفلسفة التركيبية ما يمكن معرفته. ولقد اهتم بإخبارنا بما يعتقد أننا نستطيع أن نعرفه أكثر من تذكيرنا بما لا يمكن أن نعرفه من وجهة نظره. «إنه مفكر بناء، ووضعي، أكثر من كونه مفكراً شاكاً.

٣ ـ قانون التطور

إن صياغة سبنسر للتطور هو تفسيره للمادة والحركة بأنهما صورتان للقوة في تركيبات مختلفة. وينطبق قانون التطور على جميع الظواهر في جميع العلوم. وعندما يقرر سبنسر ذلك، فإنه يعرض فلسفة من حيث إنها معرفة موحدة تماماً.

ويصف القانون الأول للتطور ـ القانون الوحيد الفعال في حالات التطور البسيط ـ عملية التطور بأنها عملية من عمليات التماسك المتزايد للمادة أو تكاملها، وبأنها ما يحفظ الحركة في نسق ما. فحيثما يحدث تطور، يكون هناك تجمع معاً، وتركيب لعناصر كانت متناثرة من قبل بصورة كبيرة. ومثال بسيط للغاية على ذلك هو السحابة التي تتكون في السماء، أو كومة من الرمل تتجمع على شاطيء البحر. فهذه وتلك هي مجرد تجمعات، لا يشملها القانون الثاني. وهناك حالات أكثر تركيباً، يكون القانون الثاني فعالاً فيها بحق، غير أنه يمكن أن نتجاهلها الآن، وتلك الحالات لابد أن نقوم بعرضها فيما بعد.

وبناء على النظرية السديمية، التي يقبلها «سبنسر»، كان نظامنا الشمسي ذات يوم سديماً منتشراً. وأصبحت مادته الآن أكثر تكاملاً في الشمس والكواكب المختلفة. فكل كوكب يمر خلال المراحل المتتابعة للدائرة السديمية، والكرة الغازية، والكرة السائلة، وكرة صلبة من الخارج ـ وهي مراحل تصبح فيها المادة أكثر تجمعاً. وتظل الشمس تفقد الحركة من حيث إنها حرارة مشعة، وتصبح كتلة أكثر صلابة.

وتكشف الجيولوجيا عن عملية تكامل في تاريخ الأرض. ففي زمن ما بردت كتلة متوهجة بالتدريج، وأصبح ثلاثة أخماس سطحها الذي يغطيه بخار متكثف ماء. وأصبحت قشرة الأرض صلبة، وسميكة، وأصبحت الآن صلبة حتى إن سطحها لا يتأثر بالزلزال إلا بصورة ضئيلة.

وإذا انتقلنا إلى البيولوجيا، فإننا نلاحظ أن كل نبات وكل حيوان ينمو بأن يجمع في

ذاته عناصر كانت مبعثرة من قبل في الأرض والهواء. ويوضح علم الأجنة عملية التكامل: فالقلب، مثلاً، كان في البداية وعاء كبيراً ينبض بالدم، ثم انقسم انقساماً داخلياً، وأصبح أربع حجرات؛ وتجمعت الخلايا الصفراوية، التي كانت توجد في وقت ما في جدار الأمعاء، ثم افترقت عن الأمعاء وتجمدت في عضو. ويستمر التكامل بعد الميلاد؛ فتصلب الهيكل العظمى، وأصبحت أجزاء الجمجمة أكثر اتحاداً وصلابة؛ ولا تصبح أجزاء العمود الفقري مرتبطة تماماً بالمراكز الفقارية إلا في سن ثلاثين سنة. ويحدث اتحاد لحركات البنية الجسدية وتتخذ وضعها. ويكشف علم الأجناس عن عمليات مشابهة من التكامل. فالديدان والحيوانات كثيرة الأرجل لها عدد كبير من الفصوص، تبلغ المئات في بعض الحالات. وقد ارتبطت هذه الفصوص بالتدريج في القشريات، والحشرات، والعناكب، في اثنتين وعشرين، وثلاثة عشر فصاً أو أقل من ذلك. ويبلغ تكامل الجسم ككل ذروته في السرطان والعنكبوت. وحدثت تكاملات مماثلة في الفقاريات، ففي السمك لم يندمج العمود الفقري، في حين أنه اندمج في فقاريات كثيرة مثل الثدييات والطيور، واندمج بصورة أكبر في القردة والإنسان. وتلازم تكاملات مناظرة من حركات هذه الاندماجات في البنية.

ويتضح قانون التماسك المتزايد في العلاقات بين الأفراد التي تكون من نفس النوع، في الحالات التي تستخدم في الصيد الجماعي، ويكون لها حراس، ويحكمها قادة. وهناك أيضاً اعتماد متزايد لأنواع مختلفة على بعضها البعض: فالحيوانات تعتمد في وجودها بصورة مباشرة أو غير مباشرة على النباتات بينما تستخدم النباتات ثانى أكسيد الكربون الذي تخرجه الحيوانات، ويعتمد بعض منها على تلقيح الحشرات في تكاثرها. ولقد بيَّن «دارون» أن النباتات والحيوانات في منطقة معينة تكوِّن تجمعاً يتكامل حتى إن أنواعاً كثيرة تفني وتتلاشى إذا وضعت بين نباتات وحيوانات منطقة أخرى.

وإذا انتقلنا الآن إلى علم الاجتماع، فإننا نجد أن المجتمعات غير المتحضرة كانت في الغالب عبارة عن أسر تنتقل من مكان إلى آخر، ثم اتحدث لتكوِّن قبائل. وخضعت القبائل الضعيفة لجيران أقوياء، وتكونت مجتمعات أكثر دواماً. وهناك ميل في البلدان الأوربية لتكوين تحالفات، وقد يتطور ذلك في نهاية الأمر إلى عالم اتحادات فيدرالية. كما تميل الصناعات والأعمال التجارية «إلى التكامل في مناطق من المدن أو الريف، ويلازم هذه الاتحادات، بالتأكيد، تكاملات أنشطة أو حركات.

وتحدث تكاملات مماثلة في اللغة. فالكلمات كثيرة المقاطع ترتد إلى كلمات قليلة المقاطع. فالكلمة الأنجلو سكسونية: "Steorra" أصبحت «نجم» Star، وأصبحت كلمة «Mona» «قمر» Moon، وأصبحت كلمة «nama» «اسم» name. وأصبحت عبارة «كان الله معك» الآن «إلى اللقاء». وليس لأنواع الكلام الأدنى، أعني الأقل تطوراً، سوى أسماء وأفعال بدون تصريف، أما الأنواع العليا فهي تُصرِّف، وتظهر أجزاء أخرى من الكلام. وقد انهارت التصريفات بدورها في اللغات العليا، مثل اللغة الإنجليزية، وتطورت أنواع جديدة من الكلمات لتعبر عن علاقات لفظية. ويكشف تاريخ العلوم عن تكاملات تزداد، كلما وضعت حقائق أكثر وأكثر تحت قوانين عامة. وتبين الفنون الصناعية تقدماً لتكامل في تطور من أدوات صغيرة وبسيطة إلى آلات كبيرة ومعقدة. وثمة تقدم ملحوظ في وحدة التركيب، وفي خضوع الأجزاء للكل، في التقدم من الزخارف على الجدران عند المصريين القدماء والآشوريين إلى تصوير تاريخي حديث. ونجد عملية مماثلة من التكامل في تاريخ الموسيقى، من الإيقاعات البسيطة عند الهمج إلى النغمة أو القطعة الموسيقية الحديثة التي يضاف فيها عدد كبيرة من الآلات الموسيقية إلى أجزاء الصوت المختلفة. ويبّين تطور الرواية الحديثة، في مقابل حكايات القصاصين القدماء تكاملاً. ولذلك، فإن القانون الأول للتطور هو الانتقال من الصورة الأقل تماسكاً إلى الصورة الأكثر تكاملاً، نتيجة لتشتت حركة ما، وتكامل المادة وبقاء الحركة.

وهناك قانون ثانويان لهما تأثيرهما أيضاً، كما أن هناك <u>تطوراً مركباً</u>، في بعض حالات التطور، بجانب القانون الأساسي. وتتضمن معظم الأمثلة التي قدمناها من قبل تطوراً مركباً بطريقتين هما: بالنسبة للمادة والحركة كلما أصبحتا أكثر تكاملاً، فإنهما يصبحان أيضاً: (١) أكثر <u>اختلافاً</u> وتنافراً. (٢) أكثر <u>تحديداً</u> في التنظيم.

ودعنا نلاحظ في البداية أمثلة <u>لعدم التجانس</u> المتزايد. في علم الفلك، تمايزت السديميات الأصلية وأصبحت شمساً، وكواكب، وأقماراً، تختلف في الحجم، والثقل، ودرجة الحرارة، ميل المدارات، والمحاور، والجاذبية النوعية. وفي علم الجيولوجيا، تمايزت الأرض، التي كانت في البداية كتلة متوهجة، ومتجانسة نسبياً، ـ وأصبحت ماء، وهواء، والقشرة الأرضية بجبالها المتنوعة، ووديانها، وسهولها، وطقوسها. بدأ كل نبات، وكل حيوان تطوره الجنيني كخلية وحيدة، متجانسة نسبياً، ثم تطور منها تنوع عظيم من خلايا وأعضاء. ويبين التاريخ العام لتطور النباتات والحيوانات أن الأنواع الأكثر تجانساً لها أسلافها في صور أكثر بساطة وأكثر تجانساً؛ ويوجد أقصى تقابل في هذا التاريخ عندما نقارن بين الأميبا والإنسان.

ويعتقد سبنسر أنه في مرحلة مبكرة من تطور المجتمع، كان التمايز الوحيد في الوظائف يقوم على أساس الجنس: فكل رجل كان صياداً، ومحارباً، بينما انشغلت كل امرأة بنفس الأعمال المنزلية. أما في الوقت الحاضر، فقد تطور الرئيس؛ ففي البداية تمايز كل من الملك والكاهن، بينما تمايزت الدولة والكنيسة بعد ذلك، كل بحشد من المهام المختلفة. والتاريخ الكلي لتقسيم العمل هو مثال يوضح التجانس المتزايد. فثمة تنوعات متوازية في الوظائف والأنشطة تسير جنباً إلى جنب مع التنوعات الموجودة في البِنَى الاجتماعية. وفي تاريخ اللغة يبيِّن ظهور الأجزاء المختلفة للكلام، وكثرة اللغات، وأخيراً تطور الحروف الأبجدية وتطور اللغة المطبوعة من صور بدائية وحروف هيروغليفية هذا التنافر المتزايد. وفي تاريخ الفن، تطورت من زخارف الجدران الآشورية المبكرة، في البداية، نقوش ضئيلة البروز، كما هي الحال في المعابد اليونانية، ثم بعد ذلك تماثيل مصورة، وتطور مؤخراً التمييز التام للتصوير من النحت؛ وبينما أُستخدم التصوير والنحت أصلاً من أجل أغراض دينية، فإنهما يعبران الآن عن تنوع كبير من اهتمامات ويفترضان تنوعاً عظيماً في الأشكال.

ولا يكفي أن نقول أن التطور هو عملية تسير من اللاتماسك إلى التكامل، ومن التجانس إلى التنافر أو عدم التجانس. وقد تصف تلك العمليات وحدها المراحل الأولى في تقدم مرض محلي في الكائن الحي، أو البدايات في انهيار مجتمع ما، على الرغم من أنها خطوات بالفعل في اتجاه الانحلال والتفكك. ولابد من إضافة قانون ثانوي آخر، لكي يتم تطور مركب حقيقي؛ وهو أن التطور تحديد، وتقدم من الفوضى إلى النظام، من اللامحدد نسبياً إلى الأكثر تحديداً. إن التطور الحقيقي يبين زيادة في الوضوح الذي تنفصل به الأجزاء بعضها عن بعض. وتنطبق هنا نفس الأمثلة التوضيحية؛ فتطور المجموعة الشمسية هو تقدم إلى بِنَى محددة لشكل دائم، تتحرك بانتظام في مداراتها. وتمايزت الأرض إلى مناطق جغرافية محددة ومتميزة. وتطور الجنين هو تقدم في تحديد البِنى والوظائف. وللحيوانات وحيدة الخلية أشكال غير محددة وحركات غير منتظمة، في حين أن أشكالاً أعلى في الدرجة تكون أكثر تحديداً. ويتطور المجتمع إلى طبقات محددة - وهي الملوك، ورجال الدين، والنبلاء، والعوام، والعبيد. وتكتسب كلمات لغة ما معاني أكثر تحديداً. وأصبحت الأدوات والآلات أكثر تحديداً في البنية والتصنيع. وحل تحديد أعمال الفن الحديثة محل صنوف التصوير والنحت الفجة التي كانت موجودة في الحضارة المبكرة.

إن التطور هو انتقال مما هو غير متماسك ومتجانس؛ وغير متعين نسبياً إلى ما هو متماسك، ومتنافر، ومحدد، ومتعين نسبياً. ولا وجود لمطلق في نهاية العملية. وفضلاً عن ذلك فإن أي حالة من حالات التطور هي حالة ظاهرة محددة فقط، ويكون لها باستمرار بداية ونهاية في كل من المكان والزمان. ونحن على استعداد الآن لتقديم صيغة كاملة للتطور عند «سبنسر» هي «التطور هو تكامل المادة ويصاحبه تشتت ملازم للحركة؛ أعني أنه أثناء التطور تنتقل المادة من حالة التجانس غير التماسك وغير المتعين نسبياً إلى حالة التنافر المحدد والمتماسك نسبياً، وتخضع الحركة الباقية أثناءه لتحول مماثل».

ولا تستمر عملية تطور وحيدة إلى الأبد. إذ يتم الوصول آجلاً أو عاجلاً إلى مرحلة توازن تتوقف فيها عملية التطور. فنظامنا الشمسي هو الآن في توازن متحرك؛ إذ أن الكواكب تتحرك بانتظام في مجراها، وتنكمش الشمس، وتبعث كمية منتظمة من الحرارة. وسوف تستمر هذه الحالة لعصور طويلة، لكنها سوف تصل إلى نهاية. فالحرارة في الشمس ستنفد، والكواكب ستتصادم، ويبدأ الانحلال والفناء، ويعود نظامنا الشمسي الحالي إلى الحالة السديمية الأولى. والكائن البشري الناضج هو مثال آخر لتوازن متحرك طالما أن تلف الأنسجة وإصلاحها متعادلان؛ لكن عندما لا تكون هناك محافظة على التوازن بسبب المرض أو تقدم السن، يبدأ الانحلال والدمار ويكتمل بسرعة عند الموت. وفي أي مجتمع لا يأتي انهياره سريعاً من الخارج، فانه يصل إلى توازن يكون فيه معدل المواليد ومعدل الوفيات وعوامل أخرى مهمة معادلة؛ لكن الانحلال أو التفكك سيكون بعد ذلك أمراً لا مفر منه. إن عملية الانحلال هي عكس عملية التطور: فهي حالة من التجانس المتزايد، واللاتماسك، واللاتعين.

هل الانحلال الكلي يواجه في النهاية كل الأشياء؟ كلا، وسيقول سبنسر ربما لا. فعندما يكون نظامنا الشمسي في حالة انحلال، فإن أنظمة فلكية أخرى سيطرأ عليها التطور، تماماً كما هي الحال الآن، عندما يكون نظامنا في حالة توازن، فإن أنظمة أخرى تكون في مراحل متعددة من التطور، أو الانحلال، أو تكون أيضاً في توازن. فمن الممكن أن يستمر التطور والانحلال إلى الأبد. إن التطور والانحلال لا ينطبقان الا على ظواهر متناهية فقط، أعني أنهما ينطبقان على أنظمة شمسية، وكواكب، وكائنات حية، ومجتمعات، إلخ. هل الكون ككل يتطور؟ من المستحيل الإجابة عن هذا السؤال، فكل ما نعرفه هو أننا نجد باستمرار في مواجهتنا إحساسات بالقوة، وعندما نفحص الموضوعات

التي تظهر في تجربتنا، فاننا نجد أنها تخضع كلها لقانوني التطور والانحلال. أما المطلق، وما لا يمكن معرفته فاننا لا نستطيع أن نقول عنهما شيئاً.

٤ ـ البيولوجيا وعلم النفس

ربما جعلت إسهامات سبنسر الدائمة للبيولوجيا الموضوع شائعاً بين عامة الناس، وبينت دلالاته (بدون مغالاة) في ضوء التطور بالنسبة لمجالات أخرى من البحث. لقد اعتقد أن ارجاع أصل الحياة على الأرض إلى «توالد تلقائي» من مادة لا عضوية، هو رأي فج للغاية. وافترض أنه في مرحلة ما في تجمد سطح الأرض، لابد أن تظهر كتلة عضوية خالية من البنية، لديها القوة لأن تتمثل مواد، وقد نشأت البروتوبلازما الحية ببطىء عندما أصبحت درجة الحرارة وظروف بيئية أخرى ملائمة. ولم يستطع سبنسر على الإطلاق أن يجعل الفرض جلياً واضحاً.

وما هو أكثر خصوبة، تعريفه للحياة بأنها التكيف المستمر لعلاقات داخلية مع علاقات خارجية: فحتى أدنى الكائنات الحية يظل يقوم بامتصاص الغذاء وإخراج الفضلات عديمة الفائدة (وهما علاقتان داخليتان) تكيفًا مع علاقات البيئة الخارجية. ويصبح التكيف بصورة متزايدة، متماسكاً وغير متجانس، ومحدداً في حالة الحيوانات العليا، التي تستطيع عن طريق أعضائها الراقية أن تواجه تنوعاً أعظم لظروف بيئاتها. ويعتقد سبنسر أن أداء الوظيفة المستمر للكائنات الحية يسبق وينتج بناها. فالعين، على سبيل المثال، نشأت من التأثير الدائم للضوء على خلية حساسة تعدلّت وازدادت حساسيتها لأداء وظيفتها. وهذا التغير موروث وهو يتطور بصورة أبعد في سلالة الكائن الحي الذي طرأ عليه هذا التعديل لأول مرة. وذلك هو مذهب «لامارك»: الذي يذهب إلى أن الاستخدام وعدم الاستخدام يعدلان البِنى العضوية، والتعديلات الموروثة. ويعتقد سبنسر أن تلك التعديلات تنجم عن التأثير المباشر للبيئة. ويرفض مذهب لامارك الذي يذهب إلى أن الحاجة Besoin (أي الرغبة، والحاجة، والدافع الحيوي) عند الكائن الحي ليس لها علاقة بالمسألة. ويعتقد سبنسر في وراثة الخصائص المكتسبة، الا أنه كان فيلسوفاً آلياً، وليس حيوياً. وعندما رفض «فيزمان» وبيولوجيون آخرون نظرية لامارك الخاصة باستخدام وعدم استخدام، ووراثة الخصائص المكتسبة، وأصبح، كما يزعم سبنسر، «داروناً أكثر من دارون» نفسه، انزعج سبنسر انزعاجاً شديداً. فهو يعتقد أن التقدم الاجتماعي يكون سريعاً بصورة أكبر

إذا انتقلت التعديلات الفعلية في الأجيال المتعاقبة عن طريق الوراثة نتيجة للتعليم والتدريب. وإذا كان ذلك محالاً، فإن التقدم لابد أن يكون بطيئاً بصورة كبيرة. ولا يزال الجدال الذي يدور حول ما إذا كان يمكن أن تنتقل الخصائص المكتسبة بالطريقة التي يفترضها سبنسر - مستمراً بين البيولوچيين إلى حد ما، لكن يعتقد معظمهم الآن، فيما يبدو، أن سبنسر كان مخطئاً.

وينتج علم النفس عند سبنسر من آرائه البيولوچية. فهو يعرف الحياة، كما قيل تواً، بأنها تكيف مستمر لعلاقات داخلية للكائن الحي مع العلاقات الخارجية للبيئة. فالذكاء يتطور من حيث إنه عامل في هذا التكيف: فهو يُمكّن الكائن الحي من أن يعمل بالإشارة إلى غايات أكثر بُعداً. وقبل ظهور الذكاء بفترة طويلة، كان هناك تمايز بين خلايا خارجية تتلقى الماء، والغذاء، والأوكسجين، وخلايا داخلية تهتم بالهضم، والتكاثر، وأصبحت الخلايا الخارجية والداخلية متمايزة في البنية نتيجة لوظائفها. أصبحت الخلايا الخارجية، التي تتعرض بصورة أكبر للبيئة، أكثر حساسية لها: وهذا هو السبب في أن جلدنا لا يزال حساساً. وقد ظهرت الصورة الأولى للذكاء في الجلد بوصفها إحساسات للمس. وأصبحت بقع صغيرة من الخلايا الخارجية متخصصة في أعضاء الحس الخاصة بالشم، والذوق، والرؤية، والسمع. وكلما تطورت الإحساسات واندمجت معاً، نشأت البداية الأولى للوعي. وأدنى صورة للحياة الذهنية هي الفعل المنعكس: إذ أن تهيج عصب ما يجعل عضلة ما تستجيب. وتتطور الغرائز من حيث إنها تجمعات من انعكاسات. وتتطور الذاكرة والذهن فيما بعد من حيث إنهما طريقتان أكثر تعقيداً يستطيع الكائن الحي بواسطتهما أن يتكيف مع العلاقات الأكثر بعداً في بيئته.

ويفسر سبنسر تطور المشاعر بطريقة مماثلة. فالأفعال التي تساعد على البقاء تقدم لذة، أما الأفعال الضارة فتقدم ألماً؛ ولا يستطيع كائن حي أن يبقى ويترك نسلاً إذا وجد لذة في أفعال لا تلائم نضاله من أجل الحياة. وكذلك الأمر بالنسبة لوجدانات المعاشرة الاجتماعية والتعاطف. ولم تنمو مشاعر التعاطف بين الحيوانات المفترسة التي تحقق نجاحاً أفضل عن طريق العيش بمفردها. أما الحيوانات التي تستفيد عن طريق التعاون، تصبح اجتماعية وتنمي تلك المشاعر: ففي هذه الحيوانات تصبح الرغبة في العيش معاً قوية، حتى إن كل فرد يدرك عن طيب خاطر مشاعر الآخرين، كمانرى في انتشار الفزع أو الهلع الجماعي بين الحيوانات التي تعيش في شكل قطيع أو أسراب، وحساسية الخيل، والكلاب،

والبط... إلخ. والدوافع الأنانية، التي تساعد على بقاء الفرد قديمة وقوية في أسلافنا من الحيوانات، أما الغيرية فقد ظهرت في البداية في العناية بالنسل، ثم بعد ذلك في مجهودات القطيع والأسراب من أجل البقاء المشترك. لقد كان سبنسر بين الأوائل الذين أدركوا أن الدوافع الأصلية لحياة مترابطة بين الموجودات البشرية ليست نتاج العقل المتأني، ولكنها إثمار واع لمشاعر أكثر قدماً موروثة من أسلافنا من الحيوانات. فحتى اليوم، يوجد لدى الطفل مشاعر العدالة قبل أن يستطيع تعقل المسألة.

٥ ـ علم الاجتماع والأخلاق الاجتماعية

التطور العضوي الأعلى للمجتمعات هو موضوع علم الاجتماع والأخلاق، وهو يختلف عن التطور اللاعضوي للكواكب، والأرض، والعناصر الكيميائية، وعن التطور العضوي الذي تدرسه البيولوجيا وعلم النفس. ويحدث التطور العضوي الأعلى أحياناً في المملكة الحيوانية بمعزل عن الإنسان، ويمكن أن توجد بعض خصائص التنظيم الاجتماعي بين الحشرات، والطيور، والثدييات التي تعيش في قطيع. وبالتالي فان أصل الغرائز التي سببت التنظيم الاجتماعي موجود عند حيوانات أقدم من الإنسان. ومع ذلك، فان التطور العضوي الأعلى له دلالة موجودة عند الإنسان فحسب. فهو يتبع قوانين التطور بوجه عام: إذ أن المجتمعات تتكامل، وتنتقل من حالة التجانس النسبي إلى التنافر أو عدم التجانس النسبي، وتصبح أكثر تحديداً في بنى مؤسساتها ووظائفها.

ويشبه المجتمع الكائن الحي في بعض النواحي. فالمجتمعات تنمو، ولا تُصنع. ويشبه الأفراد في المجتمع إلى حد ما الخلايا في الكائن الحي: فهي تموت ويحل محلها أفراد آخرون مثلها في ذلك مثل الخلايا. ولأن كلاً من المجتمعات والكائنات الحية تتطور، فإنها تزيد في الحجم. إن المجتمعات البدائية بسيطة في البنية، لكنها تمايزت إلى حكام ومحكومين وتنظيمات سياسية وعسكرية ودينية ـ منتجي الغذاء وحرفيين. وثمة اعتماد متبادل قليل بين الأطراف في الوظائف الموجودة داخل مجتمعات دنيا؛ فكل شخص يكون في وقت واحد صياداً، ومحارباً، وصانعاً لصيده وأسلحته، ومثل هذا المجتمع يمكن أن يتحطم بدون خطر جلل بالنسبة لأعضائه، ويصدق ذلك كله بالنسبة لكائنات حية دنيا. أما في المجتمع المتطور بصورة كبيرة، كما هي الحال في الكائن الحي المتطور تطوراً كبيراً، يكون لكل فرد وظائفه الخاصة ولا يمكن أن يبقى بدون تعاون الآخرين. وهناك ثلاثة

أجهزة من الأعضاء تتطور في الكائن الحي وهي: جهاز التغذية، لهضم الطعام، وجهاز مُنظم لضبط الكائن الحي والدفاع عنه، وجهاز موزع (الدورة الدموية... إلخ). وهناك أجهزة مماثلة في المجتمع: العمليات الصناعية والزراعية تحفظ المجتمع وتمد أعضاءه العديدين بالغذاء، مثل جهاز التغذية، ويبدأ نظام التوزيع فى المجتمعات بممرات المشاة، والعربات الكبيرة، ومندوبى التوزيع، والمعارض، وتشمل الآن أنواعاً متطورة من وسائل النقل، والتجارة، والصيرفة، أما الجهاز الإداري، خاصة الحكومة والجيش، فيوجه العمليات الاجتماعية ويحميها، مثلما يوجه المخ والجهاز العصبي أنشطة الكائن الحي. ولم يكن سبنسر مهتماً بأن يدفع المماثلة بين المجتمع والكائن الحي خارج الحدود. فقد وجه الانتباه إلى اختلافات أساسية. فوعي الكائن الحي يكمن في مخه، وليس في خلاياه الفردية، أما في المجتمع، فليس هناك عقل أو وعي إلا في الأعضاء الأفراد. وتخضع خلايا الكائن الحي للكائن الحي بأسره، أما التبرير الوحيد لوجود مجتمع فهو تعزيز مصالح الأعضاء الأفراد ودعمها. وقد كانت المماثلة التي قام بها سبنسر موحية في الوقت الذي افترضها وفي الطرق التي طبقها عليها؛ ولذلك يجب ألا يُلام لأن علماء الاجتماع اللاحقين تغاضوا عنها لفترة ما، أو لأن علم الاجتماع تخلص الآن من الحاجة إلى تلك المماثلات.

ويتفق «سبنسر» مع «كونت» في أننا نمر الآن بتطور من حالة النضال إلى حالة التصنيع. فقد كانت المجتمعات الأولى بسيطة نسبياً ومسالمة. ودخلت القبائل في المرحلة التالية حالة من الرخاء تتطلب تنظيماً محورياً قوياً وحاكماً مستبداً، مع خضوع كل شخص وكل شيء للجيش. وقد تم التوصل حديثاً إلى عصر مسالم: إذ حققت الصناعة والعمل التجاري الرخاء، وحصل الفرد على حرية أعظم وحقوق أعظم. وقد تغيرت مكانة العامل من مرتبة الوضع القائم إلى العقد: فهو يستطيع أن يأتي ويذهب كما يشاء ويبيع عمله في السوق الغالية. ولا يتم استدعاؤه في وقت السلم ليضحي بعمله، وربما بحياته، من أجل الدولة. فالحياة، والحرية، والملكية، جميعها آمنة. ولم تعد ثمة حاجة إلى المستبد، وحلّت محله الحكومة النيابية. (ويبدو أن كل ذلك كان، للأسف، مؤكداً بصورة أكبر في عصر سبنسر منه في عصرنا الحالي!).

ويعرف «سبنسر» العدالة بأنها «حق كل شخص في أن يفعل كما يشاء طالما أنه لا ينتهك الحقوق المتساوية لكل شخص آخر». وحرية الكلام، والصداقة، والتنقل، والعقد،

والدين، والصحافة، كلها أمور مكفولة ومؤكدة. وهناك مرونة أكثر، إذ لم يعد الأفراد مدفوعين بالقوة في طبقات أو وظائف هرمية. ويؤمن «سبنسر» بالتجارة الحرة بين الأمم، التي كانت تمارسها في عصره انجلترا، والتي كان يأمل أن تصبح عامة وأن تقوم بدور كبير في تدعيم السلام. ولقد جلب عصر الصناعة معه مجموعة مختلفة من الفضائل: فقد اختفى الأخذ بالثأر، الشرف بالمعنى العسكري القديم، والمبارزة، وهناك احترام كبير لحقوق الآخرين، بما في ذلك النساء والأطفال. وأصبح العمل جديراً بالاحترام: فمن العار على الإنسان أن لا يعمل. وثمة ازدياد عظيم للأريحية والإحسان.

ومثال سبنسر هو المذهب الفردي الذي يؤكد مبدأ «دعه يعمل». وكان معارضاً بشدة للاشتراكية، ونصيراً صلباً للمبادأة الفردية، وقصر مهمة الحكومة بقدر المستطاع على حماية البلاد ضد الغزو، وحفظ النظام، ووظائف جوهرية أخرى قليلة. وهو يستهجن بقوة الامبريالية السياسية، والعسكرية، والاقتصادية. ومن الصعب اليوم، بعد الحرب العالمية وظهور ديكتاتوريات عسكرية جديدة، من ناحية، وضرورة تنظيم أكبر للتجارة والصناعة حتى في البلاد التي ظلت ديمقراطية من ناحية أخرى، أن يكون هناك إيمان كبير، فيما يرى سبنسر، بالتوقع القريب لسلام عام، وتأكيد للحرية الفردية. ومع ذلك، فلا يزال معظمنا ربما يأمل في أن يجبر تطور الصناعة ـ على المدى البعيد ـ الأمم في الدخول في سياسات سلمية، ويستمر أولئك الذين هم ليسوا شيوعيين ولافاشيين في الاعتقاد بأنه لا يمكن أن نضحي بالحرية الفردية والمبادأة تماماً، حتى في صالح المساواة والأمن الاقتصادي العام(٣).

٦ ـ الأخلاق النسقية

تتناسب الأخلاق النظرية الموجودة عند «سبنسر» مع المذهب النفعي وتصوره للتطور. فالخير هو ما يجلب اللذة على المدى البعيد، والسعادة الكلية (اللذة) هي الهدف النهائي. والأخلاق هي علم السلوك، والسلوك هو توافق الأفعال مع الغايات. وليس هناك قدر كبير من الأشكال الدنيا من الحياة: فالنُقاعيات(١)، مثلاً، تدفعها تيارات الماء بصورة سلبية، لكن حتى في الحيوانات المائية، أصبح السلوك بالفعل أقل تطوراً، لأن لديها أهداباً تلتف تمتص عن طريقها الطعام الموجود حولها، وذيلاً تقبض به تستطيع بواسطته أن ترتبط

(١) انفوزوريا In Fusoria ـ قسم من البروتوزوا ذوات الأهداب وسميت كذلك لأنها تتكاثر في نقوعات المواد العضوية ـ «معجم شرف للعلوم الطبيعية والطبية» ـ (المراجع).

بموضوع ما. وثمة تقدم ملحوظ في تطور السلوك جدير بالانتباه بين الحيوانات الفقارية. قارن سمكة بفيل: تجد أن السمكة التي تطوف في الماء مصادفة، لا تستطيع أن تكتشف الطعام إلا داخل مسافات قصيرة، ولديها توافق قليل نسبياً لأفعال مع الغايات. بينما الفيل يكتشف الطعام من مسافات كبيرة عن طريق الرؤية وعن طريق الرائحة أيضاً، ويستطيع أن يكسر الفروع التي تحمل الثمار، ويحصل على الأمن عن طريق الفرار، ويستخدم وسائل الدفاع والهجوم بالأنياب والخرطوم، والأقدام الثقيلة. وتوافق الأفعال مع الغايات في الجنس البشري هي أكثر تنوعاً وفعالية بين المتحضرين عنها عند الهمج ـ في الحصول على الغذاء، وبناء المنازل، وإدارة الحكومة، وجميع الأنشطة الأخرى. وليس التطور إطالة الوجود فحسب، بل إثراء متزايد وكمال في كثافة الحياة وحجمها. وكل هذا واضح، بالرجوع إلى تحسن حياة الأفراد، وإلى نسلهم، ومجتمعاتهم أيضاً. إن السلوك المتطور تماماً لا يكون ممكناً إلا في مجتمعات يسودها السلام باستمرار.

إن السلوك المتطور بصورة كبيرة، والمتوافق بصورة أفضل مع الغايات، هو سلوك خيِّر؛ أما السلوك الأقل تطوراً هو سلوك سيء. ولذلك يميّز المرء سكيناً جيداً، وزوجاً جيداً من الأحذية، وجندياً جيداً، ورجل أعمال، وأباً، وأماً، ومواطناً، وجاراً، عن طريق مقارنتها بمضاداتها. إن الأفعال الخيِّرة هي بوجه عام أفعال تسبب لذة، والأفعال السيئة تسبب ألماً. انظر إلى نظريات أخلاقية أخرى غير نظرية اللذة ـ تلك النظريات التي توحّد بين الخير والكمال، والفضيلة، والسعادة، ونقاء الدافع، أو لا تفعل ذلك ـ ستجد أن جميع تلك القيم خيّرة لأنها ببساطة تجلب السعادة في النهاية. أما إذا جلبت الشجاعة البؤس، أو إذا جلب الجبن السعادة؛ وإذا زادت لذة السارق لحافظة نقود شخص ما، وإذا جعلت العفة أسراً بائسة، وزادت عدم العفة بهجتهم: فإن فضائلنا ورذائلنا ستكون عكس ما تكون عليه الآن.

وتؤكد الاعتبارات البيولوجية مذهب اللذة. فالحياة هي تكيف علاقات داخلية مع علاقات خارجية. وتساعد الأفعال التي تحقق لذة في هذا التكيف. فالحيوان الذي يبتهج لأنه يحترق أو لأنه جائع لا يبقى طويلاً. وبوجه عام، تساعد الأفعال التي تحقق لذة على البقاء، وتساعد الأفعال التي تحقق ألماً على الفناء والدمار. ولذلك، فإن الأفعال التي تحقق لذة هي تلك الأفعال التي توافق جيداً غايات وتكون خيّرة، في حين أن الأفعال التي تحقق ألماً هي تلك الأفعال التي لا توافق غايات وتكون سيئة. وإذا كان الأمر هكذا، فكيف

نفسر الاستثناءات الواضحة؟ ترجع بعض هذه الاستثناءات إلى عدم القدرة على تصور غايات بعيدة، مثل التسمم الذي يجلب عدم الفاعلية. وتُفسر بعضها عن طريق انتقال كثير من الناس من خارج الحياة إلى داخلها. ولا يزال بعضها مفهوماً في ضوء الانتقال من الحالة العسكرية إلى الحالة الصناعية: ففي الحالة الأولى لابد أن يكون هناك تهور وعدم اكتراث بالمعاناة الجسمية من جانب المرء والآخرين، أما في الحالة الثانية، فإن حساسية كبيرة تكون أمراً مرغوباً فيه بالنسبة للمرء وللآخرين. إن هناك توازناً للوظائف في أي كائن حي. ويصدق ذلك على المجتمع. فكلما أصبح المجتمع أكثر كمالاً، كانت جميع أفعالنا متوافقة بصورة أفضل مع غاياتها.

ويؤدي ذلك إلى مذهب سبنسر في نسبية الآلام واللذات. فبعض الحيوانات تجد لذة في أكل العشب، وبعضها يجد لذة في أكل اللحم، وهكذا. فالرجل الفظ قد يستمتع بما لابد أن تسميه النساء الرقيقات والأطفال: قسوة، وهتك، ومعاناة.. والهمج أشد قسوة، وأقل تأثراً بالآلام واللذات من الأوربيين المتعلمين. إذ يجد الهمج أن التطبيق المستمر للصناعة أمرممل ومؤلم، بينما يكون العكس صحيحاً بالنسبة للأوربيين. ويجد كثير من رجال الأعمال الآن الصيد والقنص أمراً ممتعاً لأن أجدادهم كسبوا معيشتهم بتلك الطريقة، وبمرور الوقت سيجد رجال الأعمال أن أنشطة عملهم أكثر متعة من أي شيء آخر استطاعوا أن يفعلوه، ويصدق ذلك على بعضهم. وعندما يصبح التطور الاجتماعي كاملاً، ويصبح الإنسان متوافقاً تماماً مع بيئته في توازن متحرك، ستكون كل الأفعال الخيرة سارة على نحو مباشرة لأنها تجلب لذة ما على المدى البعيد، وتكون كل الأفعال السيئة مؤلمة بصورة مباشرة لأنها تجلب ألماً على المدى البعيد.

وعندما نذكر آراء سبنسر السيكولوجية، نلاحظ أن الذهن أو الذكاء يتطور من حيث إنه وسيلة لتصور غايات بعيدة. فالهمجي في أدنى المستويات يقوم بذلك بصورة ضئيلة للغاية: إذ أنه يبدد كل طعامه اليوم ويجوع غداً؛ أما الهمجي ذو المستوى الأعلى فإن لديه القدرة على أن يكوّن فكرة عن حاجات الغد، ويكوّن الإنسان المتحضر أفكاراً عن غايات بعيدة للغاية. ويستلزم الوعي الأخلاقي ضبطاً للمشاعر والدوافع المباشرة عن طريق مشاعر وأفكار عليا وأكثر بعداً. وقد اكتسب الناس هذا الضبط بأربع طرق. أولاً خشى الناس الحاكم والحكومة. وثانياً: استمروا في الخوف من شبح الحاكم بعد موته (وينسب سبنسر أصل الدين إلى حد كبير إلى خوف الناس من الأشباح). وثالث هذه الطرق أن الناس

خشوا استهجان المجتمع بصورة عامة. وتعلّم الناس بهذه الطرق الثلاث قمع الاعتبارات القريبة لصالح تأملات بعيدة بصورة كبيرة. ورابع هذه الطرق، بزوغ الضبط الأخلاقي الحقيقي - أعني التفكير في النتائج الطبيعية الضرورية للفعل، أي آثاره الذاتية. إن الإحجام عن السرقة لأي سبب من الأسباب الثلاثة الأولى، لا يكون أمراً أخلاقياً تماماً. فالإحجام عن السرقة بسبب تصور الضرر الذي يلحق بالشخص الذي نسرقه، والشر العام الذي ينتج من هذا السلوك، هو أمر أخلاقي حقيقي. إن الكبح الأخلاقي الحقيقي للزنا هو تصور تعاسة أسرة لحق بها الضرر. والتحريض الأخلاقي الحقيقي على مساعدة شخص آخر هو تصور الحالة الأفضل التي تحدث نتيجة لذلك.

إن الواجب أو الإلزام هو الشعور بأنه ينبغي على المرء أن يفعل لكي يحقق أفضل النتائج على المدى البعيد، على الرغم من الرغبات المعارضة للذات مباشرة. ويبدأ الواجب بوصفه مزيجاً من مشاعر الأمر والقسر. فعندما يحافظ الأشخاص على السلوك السليم، فإنهم يجدون أنه من الممتع بصورة متزايدة أن يفعلوا ذلك؛ وبمرور الوقت لا يعود هناك صراع بين الغايات المباشرة والغايات البعيدة، ذلك الصراع الذي يخلقه الآن الشعور بالواجب. ولذلك يختفي الإحساس بالواجب أو الإلزام تماماً أثناء التطور. ويصبح السلوك الأخلاقي سلوكاً طبيعياً.

ويقوم سبنسر، على خطى مماثلة، بالتوفيق بين الصراع الموجود بين الأنانية والغيرية. لقد ظهرت الأنانية أولاً في تاريخ الجنس البشري. فأفعال - بقاء الذات أمر لا يمكن الاستغناء عنه من أجل البقاء. وحتى اليوم هناك قدر معين من الأنانية خير، ويسلّم به معظم فلاسفة الأخلاق عادة. فالإنسان الذي يهتم بصحته الخاصة، وقوته، وقدراته، من المحتمل أن يكون مبتهجاً وتسو- عنده الإرادة الخيرة؛ إذ يكون أباً لأطفال أصحاء قادراً على اعالتهم. والإنسان الذي يكرس نفسه أكثر مما ينبغي للآخرين يكون سريع التهيج والغضب ويكون غير فعال، ومن المحتمل أن تعتل صحته، ومن المؤكد غالباً أن يفسده الافراط في تساهل أولئك الذين يقوم من أجلهم بتضحيات تفوق الحد. إن المجتمع يزدهر ازدهاراً جيداً إذا اعتنى كل واحد بمصالحه إلى حد معقول.

والغيرية خيرة أيضاً، إلى حد ما. وهي كذلك في تطور مستمر. إن الأشكال الدنيا من الحياة، تنتج عن طريق ذوبان الجسم التضحية لكي تفسح مكاناً للنسل. فأمهات الطير والثدييات تخاطر بحياتها من أجل نسلها. وتنتشر الغيرية بين الجنس البشري. فالناس

كانوا مجبرين منذ البداية حتى عن طريق مصالحهم الأنانية على أن يكون «غيريين» إلى حد ما ـ فقد كانوا مجبرين على أن يُضفوا النظام على الجماعات البدائية، وأن يوقفوا المعتدين، ويؤكدوا حق الملكية والعقد، وينموا الصحة العامة. واكتشف الناس فيما بعد قيمة الطبيعة الخيرة التلقائية: فالأريحية التي تجلب اللذات لا تُشتري بالمال. وقدر معين من إنكار الذات من أجل جلب اللذة للآخرين هو لذة للشخص الذي يمارسه. وستكون هناك فرص قليلة نسبياً يحتاج فيها شخص ما لمساعدة الآخرين، عند وجود ظروف اجتماعية أكثر كمالاً ـ مثل توفير وجود الطعام للجميع، والعمل الصناعي المستمر ـ في ظل هذه الظروف، سيجد كل واحد متعة في تقديم المساعدة، وينشغل بتنافس شريف لكي يحصل على المتعة التي يقدمها. ولم يعد هناك أي صراع بين الأنانية والغيرية.

وبالتالي فإن سبنسر فيلسوف متفائل إلى حد ما. فهو يتطلع إلى عهد من السلام الشامل والجد والمثابرة، يصبح فيه كل واجب متعة، وتتحد مطالب الأنانية والغيرية. ولن تتوقف، بالتأكيد، تلك الحالة من التوازن الاجتماعي إلى الأبد. ويكمن انحلال المجتمع والأرض نفسها في مستقبل بعيد للغاية. غير أن سبنسر يتطلع إلى تقدم لعصور طويلة سوف تتأتى، تضمنها عمليات التطور(٤). ولم يبرهن مسار الحقب القليلة منذ وفاة سبنسر على أنه مخطىء: فربما كان لا يزال أمام الإنسان ملايين من سنوات التطور.

٧ ـ تقييمات

لا إدرية سبنسر الدينية والميتافيزيقية كاملة كما تبدو لأول وهلة. فإذا كان من الممكن إرساء قانون كلي للتطور يقدم ضماناً للتقدم بالنسبة لعصور طويلة قادمة، وأن كل هذا التطور ينشأ مما لا يمكن معرفته، فهل هذا الأخير لا يمكن معرفته تماماً؟ إننا نعرف على الأقل الكثير عن ماضيه، وحاضره، وتجلياته المحتملة في المستقبل داخل الخبرة البشرية. لقد استطاع «جون فسك J. Fiske»، تلميذ سبنسر الأكثر شهرة في الولايات المتحدة، أن يطور في كتابه «الفلسفة الكونية» وفي أربع مقالات شائعة وقُرأت على نطاق واسع هي أصل الإنسان، وفكرة الله، ومن الطبيعة إلى الله، والحياة الأبدية) حججاً على وجود الله والخلود، لا ترتكز إلا على تعديلات طفيفة لفلسفة سبنسر العامة، ويبدو أن سبنسر نفسه لم ينظر إلى هذه الحجج على أنها غير صالحة(٥). فالمطلق الذي يؤثر كثيراً في التقدم البشري والتطور، قد يُنظر إليه من وجهة نظر دينية على أنه الله.

وربما تكون صياغة سبنسر العامة للتطور صحيحة. ومع ذلك، لم تبرهن هذه الصياغة، مع إنها موحية، على أنها واضحة كما يبدو لأول وهلة. فهناك، بالتأكيد، اختلافات كبيرة بين تطور النباتات، والكائنات الحية، والمجتمعات البشرية، دع عنك تطور اللغات، والفنون الصناعية، والفنون الجميلة، والموسيقى، والعلوم. إن الصياغة التي تكون واسعة جداً على هذا النحو بحيث تغطي موضوعات كثيرةً لابد أن تكون بالضرورة، مجردة وغير واضحة بدرجة كبيرة. وهي لا يمكن مقارنتها من حيث فائدتها العملية بقانوني الجاذبية وبقاء الطاقة. فلم يستفد منها الباحثون الذين جاءوا بعد سبنسر إلا قليلاً. وقد تغلب «ألكسندر»، وفلاسفة تطوريون بارزون آخرون من عصرنا، كما سنرى في الفصل الرابع والعشرين، على ضيق مذهب الرد عند سبنسر (إغفاله الاختلافات الموجودة في التطور في مراحله المتعددة) بإثبات أن مستويات جديدة تظهر من وقت لآخر، بصفات فريدة خاصة بها.

وبينما يزعم سبنسر أنه يقدم تفسيراً آلياً خالصاً للتطور، فإنه يبدو في بعض الأحيان غائياً. فتعبيره المفضل «البقاء للأصلح» يعني حرفياً أنه لا يتضمن فحسب أن تلك الأشكال من الحياة التي تستطيع بصورة أفضل أن تتغلب على الظروف هي التي تبقى. ومع ذلك، يبدو أن سبنسر، بحق، يعتقد أن تلك الكائنات الحية والمجتمعات التي لديها ولدى نسلها الإمكانات الأخلاقية الكبيرة هي تلك التي تبقى عادة. وربما يكون ذلك صحيحاً بالفعل، وإذا كان الأمر هكذا، فإنه يقوى حجة التفسير الغائي، وربما الديني، للتطور مثل التفسير الموجود عند «فيسك». وقد يكون فضل سبنسر أنه لم يكن متسقاً باستمرار مع تفسيره الآلي المزعوم للتطور. وثمة ملاحظة مشابهة قد نسوقها بالنسبة لتقريراته العارضة وهي أنه لا يتحقق أثناء التطور البيولوجي والعضوي الأعلى طول الحياة فحسب، بل قدر عظيم من الحياة أيضاً. وفي هذه الملاحظات، يبدو أن سبنسر ينسلخ بصورة لا واعية عن مذهب اللذة الكمي الخالص عند بنتام لصالح مذهب اللذة الكيفي عند مل، أو حتى لصالح أخلاق الكمال أو تحقق الذات التي تعرف قيماً أخرى إلى جانب اللذات. وذلك ما يعتقد، أيضاً، البعض منا أنه من أفضال سبنسر.

ولم يعد، بالتأكيد، من الممكن الدفاع عن صورة المذهب الفردي عند سبنسر - وهي صورة متطرفة لمبدأ «دعه يعمل». غير أن إصراره على أهمية الحقوق المدنية وتأييده لحرية

المبادأة الفردية وتقييد التدخلات الحكومية المفرطة في العمل لا تزال صالحة لنا(٦).

ولقد غالى سبنسر في أهمية تصور التطور. ومع إن هذا المفهوم قد برهن على أنه ذو دلالة وأهمية، فإنه لا يمكن أن نفهم كل شيء فهماً جيداً في ضوئه. فالتطور له مكانةقليلة في المنطق، والرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، وله مكانة أقل مما افترض سبنسر حتى في البيولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والأخلاق. ومع ذلك، فإن ثمة تقدماً كبيراً حدث في الميادين الثلاثة الأخيرة منذ عصر سبنسر لم يكن ليتحقق، على الأقل بسرعة، بدون عمله الرائد.

وقد وقع سبنسر في أخطاء،(١) مثل كل الرواد، كان على الباحثين الذين جاءوا بعده أن يقوموا بتصحيحها. ومع ذلك، فليست هذه تهمة تستحق الإدانة. إذ يمكن أن نقول نفس الشيء عن أفلاطون، وأرسطو، ـ والواقع أننا يمكن أن نقوله عن كل فيلسوف، وتقريباً عن كل عالم في التاريخ. صحيح أن سبنسر لم يعد اليوم مرجعاً حديثاً في أي موضوع. لكن تبقى على الأقل أعماله الفلسفية الرئيسية: «المبادىء الأولى»، و«مبادىء الأخلاق» من أمهات الكتب، ربما ليست هامة مثل أعمال الفلاسفة العظام في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لكنها، يقيناً، تقع في منزلة عالية بين الأعمال التي قُدمت في السنوات المائة الأخيرة. وقد يقول البعض أن محاولة سبنسر لأن يقدم مركباً للعلوم، كانت فجة ومبتسرة بمعنى أن على المكتشفات الأخيرة أن تتجاوز الكثير من نتائجها في النهاية. إن سبنسر يستحق الثناء لأنه كرس حياته للقيام بأفضل مركب كان ممكناً آنذاك، وهو مركب لم يكن له عون ذو قيمة بالنسبة للفكر اللاحق. ومع ذلك لم يكن لدى أي فيلسوف من فلاسفة القرن العشرين الشجاعة والإصرار على محاولة تقديم مركب مماثل لهذا العمل يكون مرغوبًا فيه على هذا النحو. على الرغم من أن برجسون وألكسندر قد قاما بشيء من هذا القبيل، كما سنرى في الفصول الأخيرة. وعلى الرغم من أن الفلاسفة الذين سنعرض لآرائهم في الفصول الخمسة القادمة يتصورون أنفسهم على أنهم خصوم لسبنسر، فإن كل واحد منهم مدين له إلى حد ما، وما كان له أن يطور فلسفته الخاصة كما فعل. مَا كان له أن يطورها ما لم تكن هناك إثارة أثارها مذهب سبنسر داخل نفسه.

---

(١) يذكرنا ذلك بعبارة «جوته» الجميلة: «أن الإنسان يشترك في رزائله (أخطائه) مع أهل زمانه، أما فضائله (وفراسته) فانه ينفرد بها دون سائر الناس»! (المراجع).

REFERENCES

***Life*:**

Autobiography.

D. Suncan, Life and Letters of Herbert Spencer.

***Works*:**

First Principles.

Principles of Biology

Principles of Sociology

Principles of Ethics

Social Statics.

Education.

The Study of Sociology.

The Man Versus the State.

Commentaries and Criticisms:

W. H. Hudson, The Philosophy of Herbert Spencer (appreciative).

H. Macpherson, Spencer and Spencerism (appreciative).

Josiah Royce, Herbert Spencer (mostly critical).

Frederic Harrison, The Herbert Spencer Lecture.

John Fiske, Essays, Historical and Literary.

A. E. Taylor, Herbert Spencer.

J. A. Thomson, Herbert Spencer.

J. Rumsey, Herbert spencer's Sociology.

جوزيا رويس

١- الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى وأمريكا

لم يرغب معظم الفلاسفة البريطانيين والأمريكيين فى نهاية العقود الأخيرة من القرن الماضى فى قبول المذهب الوضعى، والمذهب التجريبى، والمذهب اللاأدرى، ومذهب التطور الطبيعى. وبحثوا عن تفسير للكون أكثر ملاءمة لمطامح الإنسان الروحية. وقدّروا ألوان التقدم العظيمة التى حدثت فى العلوم الطبيعية وأهمية التصورات الجديدة للتطور. لكن على الرغم من أن الإنسان مع وعيه بنفسه وبالقيم العليا قد نشأ من الكائنات العضوية الأدنى، التى نشأت بدورها من المادة اللاعضوية، فإنه لم يُخبر بالقصة كلها. وقد عبر «توماس هل جرين» عن ذلك فى تساؤله «هل يمكن أن تكون معرفة الطبيعة ذاتها جزءاً من الطبيعة أو نتاجاً لها؟. لابد من وجود شئ أعلى من الطبيعة الفيزيائية فى العالم يستجيب له ذهن الإنسان، لكى يعرف الإنسان الطبيعة، ويستطيع أن يعين قوانيها بصورة علمية. إن القلب النهائى للواقع لابد أن يكون، بمعنى ما، عقلياً. ولايمكن لعقل الإنسان أن ينشأ من كون لا حياة فيه ولا عقل بصورة مطلقة، ولامن مبدأ كامن غريب تماماً عنه، أعنى من مبدأ مجهول ولايمكن معرفته. ولذلك كانت أغلبية الفلاسفة فى تلك الفترة مثاليين. فقد وجدوا فى تأملات كانط والمفكرين الألمان الذين جاءوا بعده، نقطة انطلاق لتطوير مذاهب تعترف بالمكتشفات الجديدة فى العلم، لكنها تجاوز فى الوقت ذاته قصور العلم، وقدموا تفسيراً للواقع أكثر عمقاً وشمولاً، مع إفساح مجال كاف للقيم الروحية ـ بما فى ذلك الحق، والجمال، والخير، والدين.

لقد جاء تغلغل الفكر الألمانى المثالى فى العالم الذى يتحدث الإنجليزية بصورة تدريجية. إذ بدأ فى النصف الأول من القرن التاسع عشر مع الشعراء وكُتّاب المقالات أمثال «وردزورث» و«كيتس» و«شيلى» و«كولريدج» و«كارليل» فى انجلترا، و«إمرسون» ومدرسة كونكورد فى الولايات المتحدة. وقد استطاع هؤلاء الرجال أن يفهموا بلاغة

المذهب المثالى الرومانسى وحماسته، وأن يقـدموا له تفسيراً أدبياً، على الرغم من أنهم لم يقفـوا طويلاً عند التـعقـيدات الموجودة عنـد كانط وهيـجل. وبعد ذلك ظهـر البـاحـثون الكلاسيكيون، فى الجامعات البريطانية، عندما أصبح أفلاطون وأرسطو يشكلان جزءاً بارزاً من المناهج الدراسية، أمـثال «بنيامين جويت» (١٨١٧-١٨٩٣)، الذى قـدر أهمية المذهب المثالى الألمانى وتشابهـه مع الروح اليونانية، وقد حث هؤلاء على دراسة الفـلاسفة الألمان بدقة. كمـا نبه «ج.هـ سترلنج»(١٨٢٠-١٩٠٩)، الذى نشـر كتابه «سـرهيـجل» عـام ١٨٦٥، الفلاسـفة البريطانـيين إلى قـيـمة الحركـة المثالية الألمانيـة، من حيث إنهـا وسيلة لدحض المذهب الطبيعى، والمذهب المادى، والمذهب الشكى، وبوصفها أيضاً تأكيداً للقيمة الروحيـة للإنسان وكرامتـه. وقام «توماس هل جرين» (١٨٣٦-١٨٨٢)، و«إدواردكـيرد» (١٨٣٥- ١٩٠٨)، و«جون كـيرد» (١٨٢٠-١٨٩٨)، وآخرون كثـيرون بدراسات دقيـقة لكانط، وهيجل، وأيضا لفـلاسفة مثاليين ألمان آخرين، مـختارين ما اعتقـدوا أنه ذو قيمة باقيـة، وأعادوا تفـسيره من جـديد بطريقة تناسب عـصرهم وبلدهم. وقـدم شبـاب مثل «فـرنسـيس هربرت برادلى» (١٨٤٦-١٩٢٤)، و«برنارد بـوزانكيت» (١٨٤٨-١٩٢٣)، و«جـيـمس ورد» (١٨٤٣-١٩٢٥)، و«أندرو سـيث برنجل- باتسـون»(١٨٥٦-١٩٣١)، و«جون إليس مـاكتـجارت» (١٨٦٦-١٩٢٥)، قدم هؤلاء نسـخاً أكـثر أصالة لـلمذهب المثالى.

ورفض الفلاسفة المثـاليون البريطانيون، فى مجال الأخـلاق، مذهب اللذة، ووصفوا الحياة الخـيِّرة بطريقة آفـلاطون، وأرسطو، وكانط، وهيجل، متـجنبين باستمـرار الصورية والتشدد، وأعطوا أهمية، مثل هيجل، للمؤسسـات الاجتماعية. وربما كانوا، فى مجال الفلسفة السياسية، هيجليين فى إصرارهم على أن الحرية لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق تعاون فى الدولة. وكرهوا الاشتراكية، وكانوا فى الغالب مصرين مثل مل وسبنسر، على أهمية الحرية الفردية. وأرادوا مثل روسو وفشـته، وهيجل، أن يتم التعبير عن إرادة الناس بصورة عقلـية ومعقولة فى إرادة عـامة تعززها رغبـة فى خير عام؛ يكفل للأفـراد الحقوق المدنية لأناس أحرار، بما فى ذلك الملكية الخاصة التى تكون أساسية للتعبير عن الشخصية. وقد أكدوا بصورة أكـبر من الفلاسفة النفعيين على قيم أعلى من اللذة، وطوروا مذاهب ميتافيزيقية أفسحت مكاناً ما للدين، ودافعوا عن النظريات العضوية فى الذات، والمجتمع، والدولة. لقد اتفـقوا بوجه عام مع الفـلاسفة النفـعيين فى تدعيم الإصـلاحات السياسـية

والاجتماعية التى حث عليها ليبراليو عصرهم من أجل تحسين أحوال جماهير الشعب.

واستهل فى الولايات المتحدة«وليم ت. هاريس» (١٨٣٥-١٩٠٩)، وعدد من الأمريكان الأصليين، بالإضافة إلى مهاجرين ألمان موهوبين بعد فشل ثورة ١٩٤٨، استهل هؤلاء الدراسة المتخصصة للمذهب المثالى الألمانى. ونشروا ترجمات وتعليقات فى «مجلة الفلسفة النظرية»ومجلدات منفصلة. واكتسحت الحركة المثالية فى التو كليات وجامعات الولايات المتحدة. وكان من بين المناصرين البارزين للمذهب المثالى الوارد حديثاً كل من: «جورج سلفستر مورس»(١٨٤٠-١٨٨٩)؛ الأستاذ فى جامعة«جونز هوبكنز» وجامعة «ميشيجان» و«جورج. ـ.هوسن» (١٨٣٤-١٩١٦)؛ الأستاذ فى جامعة «كاليفورنيا» و«جورج هربرت بالمر»(١٨٤٢-١٩٣٣) و«جوزيا رويس» (١٨٥٥-١٩١٦)، و«هيجو منستربرج» (١٨٦٣-١٩١٦)؛ الاساتذة فى جامعة «هارفارد»، و«جميس إدون كريتون»(١٨٦١-١٩٢٤)، و«فرانك تيلى»(١٨٦٥-١٩٣٥)، و«ارنست أولبى» (١٩٦٥-١٩٢٧)، و«وليم أ.هاموند»(١٨٦١-١٩٣٨)، الاساتذة فى جامعة«كورنل»؛ و«جيمس جرهبن» (١٨٦١-١٩٣٣)، الاستاذ فى جامعة «برنستون» ورئيسها السابق، و«جورج ترمبل لاد» (١٨٤٢-١٩٢١)؛ الأستاذ فى جامعة«ييل»، و«مارى هوتن كوكنز» (١٨٦٣-١٩٣٠)، الأستاذ فى جامعة «ولسلى»؛ و«برودن بون»(١٨٤٧-١٩١٠)، الاستاذ فى جامعة «بوسطون» وآخرون كثيرون. والواقع أن كل أستاذ للفلسفة فى الولايات المتحدة، كان تقريبا مثالياً فى الفترة بين عام ١٨٧٥و١٩٠٠، وظل الفلاسفة المثاليون بعد ذلك هم الغالبية لمدة عقد أو عقدين .ولايزال هناك فلاسفة مثاليون كثيرون فى الولايات المتحدة حتى بين الشباب، وكثيرون ممن لم يصنفوا أنفسهم على أنهم كذلك محتفظين بتصورات مثالية باقية فى تفكيرهم.

واختلفت صور المذهب المثالى فى نهاية القرن اختلافاً ملحوظاً، فالجميع يتفق فى إفساح مكان فى الواقع للقيم العليا أكثر مما فعل مل وسبنسر، وفى جعل الروح أكثر أهمية من المادة. وربما كان الشقاق الأكثر أهمية بين أنصار المثالية المطلقة الذين كانوا واحديين ومن أنصار مذهب وحدة الوجود، الذين أدرجوا كل الواقع داخل عقل واحد شامل كل الشمول (يسمى هذا العقل عادة بالمطلق) وبين الفلاسفة من أنصار المثالية الشخصية الذين كانوا من أنصار مذهب الكثرة وكانوا، عادة، مؤلهة، وأكدوا تأكيداً كبيراً على فصل الأشخاص الفرديين وعلى قيمتهم الداخلية .

وقد اخترنا «جوزيا رويس» J. Royce كممثل للحركة المثالية الأنجلو أمريكية لكى نعرض لآرائه فى هذا المجلد . يتوسط مذهبه بين الصور المتطرفة للمذهب المثالى المطلق الذى يقلل من الفردية وبين صور المذهب المثالى الشخصى، التى يؤمن نقادها بتأكيد مغال فيه على الأفراد على حساب الوحدة. وليس رويس من الفلاسفة الذين يصعب قراءتهم. فهو ممتع ومثير. وهو ليس سطحيا على الإطلاق. ولقد كان الفيلسوف المثالى الأمريكى الأكثر تألقاً، على الرغم من أن بعضاً من الفلاسفة المثاليين البريطانيين أمثال«جرين» و«برادلى» و«بوزانكيت»، ربما كانوا المفكرين الأشد عمقاً، فإنهم ربما يبدون للمبتدئين جافين وأصحاب مصطلحات فنية ليست ضرورية.

٢- حياة رويس وشخصيته

جوزيا رويس(١٨٥٥-١٩١٦) هو ابن والدين انجليزيين عبرا القارة الأمريكية إلى كاليفورنيا أثناء التهافت على الذهب عام ١٨٤٩(١). وهناك كافحا بعزيمة لكى يكسبا معيشتهما، لا يهابا المصاعب الشاقة. وقد أنشأت والدته، المرأة الشجاعة ذات الخلق الرفيع مدرسة ابتدائية وأدارتها فى منزلهافى «Grass Valley» لولدها ولأطفال آخرين، لكى لا يشبوا جاهلين. ثم انتقلت الأسرة بعد ذلك إلى «سان فرانسسكو» حيث حصل رويس على تعليمه الثانوى. وتلقى دروسه الجامعية فى جامعة كاليفورنيا، حيث لم تُدرس الفلسفة آنذاك فى مقررات منتظمة، وتلك حقيقة ربما تفسر اهتمامه المستمر طوال حياته بالفلسفة. وقد استطاع «رويس» أن يذهب إلى ألمانيا لكى يلتحق بالدراسات العليا، حيث درس الفلسفة على يد «لوتزه» و«فندت» و«فيندلبانت» وأصبح مهتماً بصفة خاصة بقراءة كانط وشوبنهور. ثم أكمل بعد ذلك دراساته العليا فى جامعة«جونز هوبكنز» حيث استمع إلى«وليم جميس» وهو يلقى بعض المحاضرات، وحصل على الدكتوراة على يد «جورج سلفستر مورس» وكان مفسراً متألقاً لكانط وهيجل. ثم عاد«رويس» إلى جامعة كاليفورنيا ودرس اللغة الإنجليزية فترة من الوقت. وعلى أية حال عندما كان فى «هوبكنز» كان انطباع جميس عنه، لحسن الطالع جيداً مما جعله يتكفل بدعوته إلى«هارفارد» حيث درس الفلسفة بقية حياته.

---

(١) الفترة التى اكتشفت فيها الذهب حديثاً فى كاليفورنيا (المراجع).

نشأ «رويس» فى مجتمع يسوده الاضطراب والفوضى، ويتألف من الباحثين عن الذهب ومن مستوطنين غلاظ وبائسين. وعندما جاء لدراسة الفلسفة، اطلع على الجدلية الهادئة للمذهب المثالى الألمانى. ويمكننا أن نفهم فى الحال لماذا نظر إلى النظام، والسلام، والأمن، وهو يطورً مذهبه الخاص على أنها أهداف الحياة الاجتماعية، مؤكداً البقاء الأزلى للقيم فى عقل مطلق يشمل الواقع بأسره والتجربة كلها فى وحدة وانسجام لا متناهيين وثابتين.

ويوصف«رويس» بأنه رجل ذو قوام متوسط وشعر شديد الأحمرار تحول إلى اللون الرمادى فى السنوات الأخيرة. كان شكله ممتلئاً ضخماً، مع نمو عضلى طفيف، لكن رأسه التى تشبه القبة الكبيرة كانت مثيرة للإعجاب، وكل من رآه كان يعرف على الفور أنه فيلسوف. كان عصابياً، لم تكن لديه سوى فرصة ضئيلة للرياضة فى شبابه، وحصر تمرينه فى المشى والتنزه. وقد وجده طلاب الدراسات العليا مدرساً متعمقاً ومثيراً. وعندما كان أحياناً يتكلم بكلام أعلى من مستوى طلاب المرحلة الجامعية، كانوا ينظرون إليه برهبة، واستشهد به واحد منهم باحترام فى شيخوخته، وكان قد أصبح رئيساً للولايات المتحدة. كانت طريقته فى عرض فلسفته فى كتبه، وربما فى تدريسه، هى تكرار الموضوع مرة ومرة مع أمثلة توضيحية مختلفة، حتى يفهمها كل قارئ ولذلك كانت أعماله مسهبة ومكررة، مع إن أسلوبه الأدبى كان ممتازاً ومتألقاً فى الغالب.. ولأنه كان هيجلياً فى طريقة تفكيره وفى عرضه لفلسفته، كان تفكيره يتحرك بطريقة التخمين وليس فى خط مستقيم، ويلقى كل جانب منفصل من التفصيلات ضوءاً على التفاصيل الأخرى، وهى بدورها توضحه. وعلينا أن نضع ذلك فى ذهننا ونحن نقرأ حديثنا التالى. ويعتقد «رويس» أن شمول مذهبه كله واتساقه يمدنا بالبرهان على صحة فلسفته، مثلما تفعل الحجج المنفصلة تماماً فقد كان رويس يعتقد مثل هيجل أن الحقيقة هى الكل وأن الواقعى عقلى(١) .

٣- اللا أدرية العلمية

من المناسب أن نبدأ عرض آراء«رويس» بهجومه على محاولات الفلاسفة الطبيعيين والماديين تقديم تفسير نهائى للكون مما يتخيلون خطأ أنه مضامين العلوم الطبيعية. وهو من هذه الزاوية فيلسوف لا أدرى مثل «هربرت سبنسر». لقد كانت لديه حجة بارعة فى كتابه

«روح الفلسفة الحديثة» (٢) لبيان أنه إذا أخذنا النظرية السديمية بصورة حرفية، من حيث إنها تفسير لكيفية حدوث التطور الكونى بالفعل ، لوجدنا أنها مليئة بالتناقضات الرياضية والمنطقية. فمن وجهة نظر قانون انحلال الطاقة لابد أنه كانت هناك مسافة لا متناهية فى الماضى البعيد بين أى جزيئيين من المادة . إن كل مادة لابد أنها قد تنتشر يوماً إلى ما لا نهاية. وسوف تتجمع يوما ما فى المستقبل فى كتلة ثابتة هائلة، وسوف لا يكون هناك إمكان لتطور أبعد. إذ لا يمكن أن نتصور أن تطوراً يحدث الآن بالفعل، أى فى حاضر متناه، يقع على حدود ماض لا متناه مختلف تماماً، وعلى حدود مستقبل لا متناه مختلف، أعنى:

ماضى لا متناه ⟵ حاضر متناه ⟶ مستقبل لا متناه.

أما ما إذا كان رويس قد فسر النظرية السديمية ومذاهب علمية أخرى تفسيراً صحيحاً فى الوقت الذى كتب فيه، وما إذا كانت انتقاداته يمكن أن تصاغ فى صورة معدلة تنطبق على المذاهب الفيزيائية والفلكية فى عصرنا، فذلك ما لا يستطيع المؤلف أن يُبدى فيه رأياً. لقد كان رويس بوجه عام متعاطفاً مع الحجج التى قدمها كانط وسبنسر لبيان أنه لا يمكن تصور المكان، والزمان، والمادة، والحركة، على أنها موجودة بذاتها، أى من حيث إنها أشياء فى ذاتها مستقلة عن كل تجربةواعية . وينجم عن ذلك بالنسبة لرويس، أن العلوم لا تكشف عن الطبيعة البعيدة للعالم، وهذا هو المعنى الوحيد الذى يكون به رويس لا أدرياً من <u>الناحية العلمية</u>. إنه لم يشك فى الفائدة العملية للعلوم من أجل مسك دفاتر الكون. فهى تقدم قياسات كمية تمكننا من التنبؤ بالكسوف والخسوف فى المستقبل، وتحديد كيف يمكن لحمل ثقيل أن يمر بأمان على جسر، ومسائل عملية أخرى. إن الفلاسفة يقدرون العلوم الطبيعية لفائدتها. غير أن العلماء لا، ولا يستطيعون، أن يزودوا الفيلسوف بالمعطيات الضرورية التى يقدمون بها تفسيراً للواقع النهائى. وسوف تكون هذه المسألة أكثر وضوحاً عندما نصل إلى تصور «رويس» «لعالم الوصف».

ورويس من ناحية أخرى، على خلاف سبنسر، ليس لا أدرياً <u>من الناحية الفلسفية.</u> فقد اعتقد سبنسر أنه ليست هناك طريقة على الإطلاق يستطيع بواسطتها الإنسان أن يعرف المطلق: ولذلك كان سبنسر لا أدرياً <u>من الناحية الفلسفية</u>. أما رويس فإنه يعتقد أنه يمكن أن نعرف الطبيعة <u>النهائية</u> للواقع عن طريق فلسفة مثالية.ومن هناك كان رويس فيلسوفاً مثالياً، وليس لاأدرياً <u>من الناحية الفلسفية</u>.

٤- وحدة الذات

يعتقد رويس أن «الكون بأسره بما فى ذلك عالم الطبيعة هو فى حقيقته كائن حى واحد، هو عقل أو روح واحد عظيم» (٣) . ويعتقد رويس أن هذا المذهب ليس غامضاً ولا خيالياً؛ لأنه نتيجة تفكير دقيق يتفق تماما مع وقائع التجربة البشرية الفعلية وفروض العلم البشرى. تلك الروح الواحدة العظيمة، يشير إليها رويس فى أعماله المتعددة على أنها الله، أو اللوجوس Logos، أو الذى يحل المشكلة Problem Solver، أو مفسر العالم أو المطلق، أو وحدة أثيرة، وبديهى أن فيلسوفاً يعتقد أن قوام الكون عقل واحد عظيم محيط بكل شيء أو أنه نفس كبرى شاملة، يبدأ بحثه عن ذلك العقل الأكبر بالنظر إلى ما يشبهه فى تكوين الإنسان، أى أنه يبدأ بحثه بالنظر إلى ذات الإنسان الشاعرة أو عقله أو روحه.

وبالتالى فإن أى ذات بشرية فردية تعتمد على الذاكرة وعلى الخيال المألوف. فإذا لم يستطع المرء أن يميّز بين ما يتخليه وما يراه أو يتذكره، فإنه سيكون مختل العقل. ولا يستطيع الشخص الذى ليست لديه ذاكرة على الإطلاق، أعنى الذى لا يعى إلا إحساساته عندما تكون موجودة بصورة مباشرة ولا يعى شيئاً آخر، أن يعرف أو يفهم أى موضوع على الإطلاق. إن عالماً خارجياً موضوعياً يوجد بالنسبة للشخص، ويكون الشخص واعياً بهويته الخاصة، لأن ذاته تجاوز، عن طريق الذاكرة والخيال، إحساسات اللحظة الحاضرة وتربطها معاً عن طريق ما يسميه كانط بصورة الإدراك ومقولات الفهم. والآن: ماهى هذه الذات التى تربط إحساساتها الحاضرة والماضية معاً وتعطيها وحدة؟ هل هى نوع من الجوهر أو نفس توجد وراء الانطباعات التى تزول وتنقضى ؟ كلا، لأن رويس يعتقد أن هيوم قد بيّن أن الأمر ليس هكذا. غير أن اللحظات المتتابعة لتجربة واعية عند شخص ما تكوّن بطريقة ما، وحدة تعرف ذاتها من حيث إنها كذلك.

وفضلاً عن ذلك تتفرق الوحدة التى نسميها ذاتاً إلى ذوات أخرى، أعنى إلى الذات التى تفعل بصورة تختلف عن الذات التى تعرف أنها تفعل . (فأنا أعرف ما أفعل، وأوجه المسار بصورة واعية). إن كل تفكيرنا الخاص هو إلى حد ما تفكير اجتماعى. يكتسب الطفل شخصيته الخاصة عن طريق تلك العمليات الاجتماعية مثل اللعب مع الأطفال الآخرين، وتقليد الكبار ثم يعرف فيما بعد أنه يمتلك شخصية خاصة، ويستمر كل تفكير خاص من جانب الكبار فى أن يكون اجتماعياً بمعنى ما: إذ نحن نبرهن بأنفسنا، ونمتدح

أنفسنا، وندين أنفسنا . وأى ذات فردية لشخص من الأشخاص هى بالتالى مجتمع مُصغَّر وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان الذى يبتعد عن جميع علاقاته الاجتماعية، سيفقد شخصيته تماماً، ولن تكون له ذات (٤).

إن الإنسان يكتسب كياناً شخصياً ثرياً بأن يفقد ذاته من حيث إنه فرد منفصل، ويوحد نفسه بمصالح الناس الآخرين، ومشاغلهم وأنشطتهم. إن الإنسان ينجح فى رسالته فى الحياة عن طريق خدمة الآخرين بطريقة ما؛ وعندما يفعل ذلك، فإنه يكتسب القدرة، ويوسع شخصيته الخاصة، ويصبح أكثر من إنسان. وينجم عن ذلك أن التوسط هو القانون الأول للتفكير وللواقع. وهذا ما يطلق عليه هيجل اسم قانون السلب. فلا شىء يوجد بمفرده. وأنت تكتسب ذلك عن طريق فقدان ذاتك[1]. وأنت لا تفهم أى شىء إلا عن طريق معارضته بشىء آخر، وتكتسب الخُلق عن طريق التغلب على الشر.

وما نقوله تواً عن ذواتنا المتناهية يصدق أيضاً على الذات المطلقة (أى الله). فهذه الذات تخضع أيضا لقانون التوسط. فالله ذات لأنه يفرق نفسه إلى ذوات أخرى، ويوحد تجاربها المتنوعة فى تجربته التى تشمل كل شىء. ونحن نرتبط بالمطلق بنفس الطريقة التى ترتبط بها لحظات مختلفة فى تجربتنا الشخصية الخاصة لكى تؤلف ذواتنا المختلفة. وكما أن كلاً من ذواتنا الفردية هى مجتمع، على نحو ما، مكوّناً من لحظات مختلفة لتجربة، فكذلك يكون الله مجتمعاً، وحدة أثيرة، مكوّنا من كل الذوات الواعية التى فرق فيها نفسه، وتنضم تجاربهم فى عقله الكلى الخاص(٥). وكل ما هو ناقص، ومؤقت، وخاطئ، وشرير، وقبيح بالنسبة لنا، يفكر فيه منذ الأزل فى تجربته التى تشمل كل شىء، ويجعله منسجماً ومتآلفا.

٥- الأدلة على المثالية المطلقة

كما قلنا تواً لا يقيم الفلاسفة المثاليون خاصة ذوى النمط الهيجلى أو المطلق، قضيتهم على خط واحد من الأدلة، بل على جدارة فلسفتهم إذا ما أُخذت ككل. ومع

(١) إشارة واضحة إلى عبارة السيد المسيح «مَنْ ضيَّع نفسه من أجلى وجدها» (المراجع).

ذلك لم يقدم رويس تنوعاً من أدلة محددة. فهو يعتقد أنه من المستحيل التفكير فى العالم، بمعنى واقعى أو مادى، من حيث إنه وُجد فى البداية مستقلاً عن العقول البشرية، ثم أنتجها بعد ذلك. لقد لاحظنا باختصار هجوم رويس على التطور العلمى عندما يُفسر على هذا النحو. ودليل آخر من أدلة رويس هو أن العالم والعقل مرتبطان ارتباطاً عضوياً؛ أى لا يمكن أن نأخذ أحدهما بمعزل عن الآخر، أو لا يمكن أن يكون هناك موضوع بدون ذات تعرفه. وإذا صحّ أن الذرات والجزيئات توجد مستقلة عن العقول، فكيف تستطيع العقول أن تكتشف هذه الحقيقة؟ لابد أن يكون ارتباط ما بين العقول وموضوعات التفكير. فإذا كانت أفكارك عن المادة صادقة فلابد أن تكون مثل المادة، ولابد أن تكون المادة ذاتها عقلية بمعنى ما (٦) مثل هذا الخط من البرهان، الذى يوجد غالباً عند رويس، هو صيغة لمذهب الذهن، وتهذيب لزعم رويس بأن الفكرة لا يمكن أن تشبه شيئاً سوى فكرة أخرى. (انظر الفصل التاسع القسم الثالث، والسابق).

ومن ثم لا يبقى ممكناً من المذهب الواقعى العلمى الذى دحضه رويس سوى اللاأدرية العلمية. وقد ترتبط اللاأدرية العلمية باللاأدرية الفلسفية (كما هى الحال عند سبنسر، وإلى حد ما عند هيوم، وكانط، وكونت، ومل). وقد دحض رويس اللاأدرية الفلسفية بنفس الطريقة بالضبط التى هاجم بها فشته وآخرون مذهب كانط فى الشىء فى ذاته، فسوف يكون محالاً أن نعرف أن شيئاً ما موجود فى ذاته أو مجهول لا يمكن معرفته، يقف خلف كل موضوعات التجربة أو يستحيل أن نعرف ذلك إلا عن طريق أفكار، أما بالنسبة للوجود المحض لذلك الذى لا يمكن معرفته، حتى لو أشرنا إليه بالرمز(س)، لكى نتعرف عليه عن طريق آفكار، فلابد أن يكون (س) نفسه عقلياً (أو ذهنياً) وفى هذه الحالة لن يكون من غير الممكن معرفته تماماً. ولا يبقى بعد قيام اللاأدرية العلمية ودحض اللاأدرية الفلسفية سوى نوع من المذهب المثالى.

وفى جعبة رويس مجموعة من الردود الجاهزة على مخزون الحجج التى قدمت ضد المذهب المثالى. فإذا كان هناك اعتراض يقول أن المذهب المثالى مذهب تشبيهى، فإن رويس يرد على ذلك بأن كل فلسفة لابد أن تكون تشبيهية بمعنى ما أو آخر. فالقول بأن الحقيقة النهائية للواقع عبارة عن مادة أو قوة يعنى جعلها مثل إحساساتنا العضلية فى بذل الجهد والمقاومة. وهذا القول ليس أقل فى نزعته التشبيهية من القول بأن الكون يشبه ذواتنا، كما يقول رويس. فأى مماثلة تبدو أكثر معقولية أن نشبه الكون بشىء هزيل مثل الاحساس، أو أن نشبهه بما هو أكثر شمولاً واتساعاً فى تجربتنا ـ أعنى الذات؟

وثمة اعتراض آخر مألوف ومعروف يوجه ضد المذهب المثالى وهو أنه يبدو أنه يجعل العالم ذاتياً، وغير حقيقى، ولا قوام لـه، فالوقائع الصلبة تواجهنا من كل ناحية، وليست مجـرد أفكار. ويرد رويس بالقول بأن الأفكار يمـكن أن تكون أيضا صلبـة لا تلين. خذ مبادئ الريـاضيات والمنطق، فإنك تجـد أنها مجرد أفكار، وليـست موضوعات فيـزيائية، لكنك لا تستطيع أن تغيـرها. إن بعضاً من الناس قد تكون لديهم مهارة كـافية وجرأة لأن يتسلقـوا جبـلاً يفترض حـتى الآن أنه لا يمكن تسلقـه. لكن لن يستطيع أحـد أن يجعل مجموع اثنين واثنين يساويان شيئاً آخر غير أربعة! إن بعضاً من الأفكار حقائق أكثر صلابة وشدة مما نعرف.

وسوف نعرض حجـة أخرى من حجج رويس المفضلة على صياغـته المذهب المثالى. كيف تستطيع أن تعرف الموضوعات المتعددة التى توجد حولك فى الحجرة التى تجلس فيها؟ يكون ذلك عن طريق ربطهـا بذكريات وصور المـاضى. كيف تستطيع أن تسـتدعى اسـماً نسيـته؟ يكون ذلك عن طريق اللجوء إلـى ذاتك الأوسع الخاصة بالذاكـرة التى تعرف هذا الاسم. فأنت لا تسـتـطيع أن تدرك، أو تتذكر، أو تفكر، أو تتخـيل أى موضوع بدون أن تستخـرج مصادر ذات أوسع من ذاتك فى اللحظة الحاضـرة. والآن افرض أنك وأنا ندرك معاً موضوعاً واحداً، ولا نتفق فى النظر إلى طبيعته؛ فأنا، مثلاً، اعتقد أن المكتب الموجود أمامى مـصنوع من البلوط الصلب، بينما تعـتقد أنت أنه مـصنوع من الصنوبر، فلكل منا عقل خاص فى حقيقتـه. فأنا لا استطيع أن أدرك بصورة مباشرة أياً من أفكارك، ولا أنت تسـتطيع أن تدرك أياً من افكارى. (لا يؤمـن رويس بتوارد الأفـكار). ومع ذلك، فنحن ندرك إلى حد ما موضوعاً مشـتركاً (المكتب) ونختلف حول جوهره. ومن الواضح إننا لا نتشـاجر حول فكـرة موجودة فى ذهنك ، ولا حـول فكرة موجودة فـى ذهنى، بل حول «المكتب الحقيقى». ويـنجم عن ذلك أنك وأنا والمكتب لابد أن نكون موجودين فى <u>عـقل مشترك</u> (أى المطلق)، على نحو ما تكون كل أفكارنا الخاصة موجودة فى عقول فردية. إن «المكتب الحقيـقى» هو المكتب الذى يدركه المطلق، مع انطباعاتك وانطباعـاتى الخاطئة التى تُصحح، وأحكامنا الصادقة التى تم التيقن مـنها. والمثال الخاص بالمكتب هو مثال من عند المؤلف، غير أنه تبسيط لأمثلة أكثر تعقيداً يقدمها رويس.

ودعنا الآن نلقى نظرة على مثال أخـلاقى. إذا قلت أن «هذا الفعل صواب»، أو «أنه خاطىء»، فإنك لا تعنى أنه صواب أو خاطئ من وجـهة نظرك فحسب، ولكنه صواب أو

خطأ بالنسبة لعقل يعرف حقيقة مطلقة. إن إصدار حكم عن أى واقعة عينية أو مبدأ نظرى يتضمن افتراض عقل مطلق يعرف الحقيقة، وإلا فلن يكون هناك معيار نحكم به على الإطلاق، سواء كان صحيحاً أو خاطئاً. وحتى إذا ما أنكرنا فلسفة «رويس» وقلنا أنه «ليس هناك مطلق»، فإننا يجب أن نسلم بأن هناك موجوداً مطلقاً، لأننا عندما نصدر حكماً عن واقع خارج ذات المرء، فإنه حتى الإنكار، يتضمن الإشارة إلى ذات ما أكبر. وهكذا نجد أن الشك فى المطلق أو إنكاره، حتم علينا تأكيد وجوده.

ولم يزعم رويس، مثل هيجل، استنباط كل مقولات المطلق وتصوراته بطريقة جدلية؛ بل كان كانطياً بدرجة تكفى للتسليم بأن المعلومات التفصيلية عن مسائل الواقع والمبادئ العامة للوصف العلمى تتطلب تجربة حسية بالإضافة إلى مقولات الذهن. إن بعض المبادئ العامة عن طبيعة الواقع ككل يمكن البرهنة عليها قبلياً - أى هناك قضايا لايمكن إنكارها دون أن نفترضها بصورة غير متسقة فى فعل الإنكار نفسه. إننا نستطيع، على هذا النحو، أن نتأكد بصورة مطلقة من الذات المطلقة وبعض مبادئ الميتافيزيقا، والمنطق، والأخلاق، ويُسلِّم رويس بأنه يجب أن نعتمد على الملاحظة والتجربة بالنسبة لبقية المعرفة.

٦- عالما الوصف والإدراك المباشر

التمييز بين الوصف والإدراك المباشر واحد من أكثر الخصائص المميزة لنظريات رويس، وهناك أمثلة توضح ما يعرفه شخص ما معرفة مباشرة وبالفعل منذ الوهلة الأولى من حيث أن هذه المعرفة هى شعور داخلى أو حدس مباشر، وبالتالى فهى «إدراك مباشر» - وذلك مثل : «الأحمر» و«الأزرق»، و«الضغط»، و«المكان» و«الزمان»، و«ذاتى»، و«الجمال» و«الصداقة» و«الخير»، و«الحب» - أى أن هناك كيفيات حسية فى طرف، وقيماً فى الطرف الآخر. ومن ثم، إذا كانت عقولنا منفتحة لبعضها البعض الآخر انفتاحاً مباشراً، كما تكون إذا كان التخاطر Telepathy (توارد الخواطر) صحيحاً، فإننا نستطيع أن نشارك بصورة مباشرة فى عملية الإدراك. غير أن الأمر ليس هكذا. وبالتالى فإننا نكون مجبرين على أن نركز على إشارات معينة تصف إدراكنا المباشر، حتى يستطيع الآخرون معرفته ويكون التواصل بيننا ممكناً.

واللغة هى وسيلتنا الأساسية لهذا التواصل. فالكلمات هى رموز لأفكار يمكن التعرف عليها بسهولة ويمكن توصيلها ونقلها للآخرين؛ لأن هذه الأفكار نظمتها أشكال ومقولات مثل : المكان ، والزمان، والعلّية ، والعدد. فدرجة معينة من اللون الأحمر، مثلاً، يمكن أن تعطى رقم «٣٦» فى لوحة ألوانك، ويمكن لمكان معيّن أن يأخذ «٢ قدم فى الطول، وقدم فى العمق، و١٦ قدم فى العرض». حاول الآن أن تصف صديقك لشخص غريب. من السهل، نسبياً، بالنسبة لك أن تخبره عن طوله بالقدم أو بالبوصة، وعن وزنه بالرطل، وتستمر فى وصفك حتى يستطيع الشخص الغريب أن يتعرف على صديقك عن طريق خصائصه الجسمية. ومن الصعب جداً أن تصف صديقك حتى إن الشخص الغريب يستطيع أن يدرك السمات الشخصية التى جعلته عزيزاً عليك.

ويختار الناس، فى عملية التواصل ، صفات يمكن قياسها بسهولة والتعرف عليها، ويتكون منها عالم الوصف الذى يكون دائماً عقلياً. وهذا العالم مجرد، ويخضع للعلية الآلية، ويمكن عدّ أجزائه وقياسها؛ ويمكن تعيين قوانينه والتحقق منها عن طريق الملاحظة العلمية والتجربة. ويبدأ عالم الوصف هذا بوصفه عالم الحس المشترك؛ وقد أصبح عالم العالم عن طريق تحسينات متتابعة. إنه مؤلف من بعض تقييماتنا - أى تلك التى يكون من السهل أن نعطيها أسماء ثابته وأن نصنفها ونقيسها.

عالم الوصف هذا حقيقى بالفعل، فهو ليس مجرد وهم. لكنه ليس كافياً تماماً (كما فى وصف صديقك عن طريق الوزن، والطول، ولون شعره وعينيه). فوصفك لصديقك يحذف كثيراً من خصائصه الأكثر أهمية، لأنه لا يمكن توصيلها ونقلها للآخرين بسهولة؛ فلا يمكن نقل، مثلاً، صلابة شخصيته، حبه ... الخ. ولذلك ، فإن الأوصاف الآلية مجردة، وظاهرية. فهى تغفل المعانى العميقة والقيم الموجودة فى التجربة.

وعالم الوصف هو عالم العلم. وهو عالم حقيقى إلى الحد الذى يمتد إليه، غير أنه تجريد ظاهرى من سطح التجربة الداخلية لجوانبه التى يمكن توصيلها ونقلها. إننا نقيّم الوصف العلمى حق قدره، لكنا لا نظن أنه الحقيقة النهائية. ولم يكن رويس صوفياً. فهو يعتقد أن هناك بعض الحقائق النهائية التى يمكن التوصل إليها ويمكن، حتى، البرهنة عليها عن طريق الفلسفة. بيد أن ذلك ليس ممكناً عن طريق مناهج الوصف العلمى الفجة والغثة.

إننا لا نستطيع أن نكتشف وحدة ذواتنا والتكافل الاجتماعى، وأن نكتشف أن ذواتنا مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً عضوياً فى ذات شاملة كل الشمول - أى الله أو المطلق - نقول لا نستطيع أن نكتشف ذلك إلا عن طريق التقدير الداخلى.

إنك وأنا نتمسك سوياً بأحداث لحظة واحدة تعقب الواحدة منها الأخرى فى فترات وجيزة من الزمان كما تُقاس عن طريق ساعة كهربائية. ويمكننا أن نشاهد مسرحية أو نستمع إلى سيمفونية عن طريق الذاكرة والخيال، بحيث ترتبط ديمومة أطول ارتباطاً عضوياً فى تجربتنا وتصبح «آناً». وبالنسبة للعقل المطلق، كل ما حدث، يحدث الآن، أو سوف يحدث فى الحاضر باستمرار بوصفه «الهنا الكلى»، و«الآن الدائم». (إذا استعرنا تعبير كارليل). بالنسبة لله «كل شىء يكون فى الحال»، أو «كل شىء معاً، أو فى وقت واحد» بلغة فلاسفة العصور الوسطى. ولذلك، فإن كل إدراكاتنا المحدودة، الواضحة لكنها زائلة، تحفظ إلى الأبد. فلا شىء وُجد، يمكن أن يُفقد أو يُنسى تماماً. ونحن لا نعرف هذه الحقائق العميقة والمريحة عن طريق العلم وأوصافه السطحية، بل عن طريق إدراكاتنا الداخلية. ويدعم رويس ذلك عن طريق أدلة كثيرة يكاد يكون من المستحيل أن نفيها حقها هنا (٧).

٧ - مذهب شمول النفس والمذاهب المرتبطة به

ما هى علاقة الله بالعالم الفيزيائى ؟ العالم الفيزيائى يعبر لنا عن الله، لكن بطريقة لا تكفى. إذ يجب علينا أن لا نفكر فى الله على أنه سبب الاحداث التى تقع فى المكان والزمان، على الأقل، بنفس المستوى الذى تكون عليه العلل الفيزيائية. فالله، بالتأكيد، عند رويس يريد العالم على نحو ما تفعل الأنا اللامتناهية عند «فشته»، وعلى نحو ما تفعل «إرادة الحياة» عند «شوبنهور». غير أن ذلك يختلف عن أن نجعل الله علة فيزيائية.

ولكى نوضح هذه المسألة قليلاً، دعنا نأخذ فى البداية مثالاً فجاً من عندنا. دعنا ننظر إلى ساعة. ما الذى يجعل العجلات تدور ؟ هل الغرض الذى هو معرفة الوقت ؟ كلا، فالعلة الفيزيائية هنا هى الوثبات الآلية للزنبرك الرئيسى. إننا لا نستطيع أن ندخل الغايات إلى التفسير العلىّ. إذ أننا لو فعلنا ذلك فلن يكون تفسيراً علمياً على الإطلاق. فالغايات

(الأغراض) ليس لهـا مكان فى عالم الوصف. ومع ذلك، فلا يمكن أن نصنع سـاعة إلا من أجل ضبط الوقت !. إن المنهج العلمى للوصف يستطيع أن يخبرنا بأشياء كثيرة تخص السـاعات، لكنه لا يسـتطيع أن يخـبرنا لماذا توجـد السـاعات. وطالما أننا ندرس العـالم الخارجى عن طريـق المناهج العلمية لـلوصف، فإنه ينبغى علـينا أن ننظر إليه بطريقـة آلية دقيقة، ونعتبـره خالياً من الغاية والقيمة تماماً. ومن المستحـسن بدرجة كبيرة، وذلك لعدة أسباب، أن ندرس العالم دراسة علمية، لكن بقـدر ما نفعل ذلك، فإننا لا نكتشف مطلقاً معناه الداخلى ومغزاه، من حيث إنه الرداء الخـارجى للألوهية. إننا لا نستطيع أن نكتشف معنى العالم ومغزاه إلا عن طريق الإدراك المباشر فحسب.

والآن دعنا نلقى نـظرة على رأى رويس عن علاقة عقـولنا بأجسامنا. إن جـسم المرء يعبر عن عـقله كما يبدو للآخرين فى عـالم الوصف ـ أى بوصفه شيـئاً يمكن أن يقاس، ويشغل مكاناً، وله خصائص كيفية يمكن توصيلها ونقلها إلى الآخرين بسهولة. إننا نكون فى الواقع مـا نعرف عن ذواتنا فى حـياتنا الداخليـة عن طريق الادراك المباشـر ولا تكون وجهة النظر هذه الخاصـة بالعلاقة بين الجسم والعقل مذهب التـأثير المتبادل عند ديكارت، ولاتكون مذهب التـوازى الموجود عند اسـبينوزا. فأفكارنا وعـضلاتنا لا تتـفاعل (لا يؤثر بعضها فى بعض)، ولا تسير فى عمليـات متوازية. إن أفكارنا الداخلية ورغباتنا هى معنى وغايات أفعالنا التى يلاحظ جوانبها أشخاص آخـرون ويصفونها فى عمليات جسمية. إننا نكون، فى الحـقيـقة، ذواتنا، ولـيست أجـسامنا سـوى المظاهر الخـارجيـة التى يدركهـا الآخرون.

وعلى نحو مماثل، لا تكون كل الطبيعة الفيزيائية الخارجية سوى المظهر الخارجى لله، الذى يصفه العلماء بألفاظ آلية.

إن الطبيعـة ، بحق، حية وروحيـة فى تكوينها الداخلى (مـذهب شمـول النفس). وعلى الرغم من أننا لا ندرك سوى أجـسام أقراننا من البشـر، فمن اليسير بالـنسبة لنا أن نستدل على أنها حية وواعية بالفعل مـثلنا بالضبط. ويرجع ذلك إلى أن حركاتهم الجسمية تشبه حـركاتنا حتى إننا نستطيع بسـهولة أن ننسب إليها تجارب داخليـة من الإدراك المباشر تشبه تجاربنا الخاصة. ومن الصعـب أكثر من ذلك ـ قليلاً ـ لكن لا يزال ممكناً بالنسبة لنا، أن ننسب الحياة والوعى إلى الحيوانات. لكن من الصـعب أن نفعل ذلك بالنسبة للنباتات،

ويكون فى غاية الصعوبة بالنسبة للموضوعات غير الحية. ويعتقد رويس أن صعوبتنا تتمثل فى أن الموضوعات ذات التكوين الفيزيائى التى تختلف أتم الاختلاف عن تكويننا فى جوانبها التى يمكن ملاحظتها ووصفها، قد تكون ذات عمر زمنى مختلف أتم الاختلاف عن عمرنا نحن. تخيل أن كائناً يفهم الزمان بصورة أسرع بكثير مما نفهمه، حتى إنه يهتف من الداخل قائلاً لنفسه «ياله من حادث بطئ، هذا الانفجار». أو تخيل موجوداً عمره الزمنى أكثر بطئاً من عمرنا نحن، بحيث يبدو له التآكل التدريجى لمدخل شلالات نياجرا خلال العصور الجيولوجية، قد تم تقريباً فى لحظة (٨). إن الكائنات التى تنظم إدراكاتها للزمان فى تلك المسافات لا تبدو لنا أن لديها عقولاً على الإطلاق؛ فعندما ندرك جوانبها الفيزيائية الخارجية التى نستطيع أن ندركها وحدها، لا ننسب إليها ذكاء من اى نوع ولا نفكر فيها على أنها كائنات حية.

ويفسر رويس ذلك وفقاً لصياغته لمذهب شمول النفس الذى يذهب إلى أنه ليس ضرورياً أن نفترض أن كل موضوع فيزيائى، وكل منزل، أو منضدة، وكل عصا وحجر، يمتلك عقلاً بأى معنى يشبه عقولنا. وقد لا تكون هذه الموضوعات سوى اجزاء من موجود أكثر اتساعاً. ومن الممكن، فى حالة الحيوانات، أن يكون نوعاً بأسره فى كل تاريخه على الأرض متضمناً بداخل ذات واحدة أو عقل. وقد تُنظم المادة اللاعضوية فى ذوات هائلة من حيث المدى والمدة. وربما كانت المماثلة الصحيحة أن نقارن عادات موجود بشرى فرد بدوران الأرض حول محورها، وحركات كوكب ما فى مداره. أو ربما تكون أفضل مماثلة هى أن نقارن دوران الأرض حول محورها، وحركات كوكب ما فى مداره بدوام العادات وتغيراتها فى حياة أمة ما. إننا لا نعرف أيهما أفضل.

إن كل شىء فى الكون هو، فى حقيقة الأمر، إما أن يكون حياً فى ذاته، أو أن يكون جزءاً من موجود أكثر اتساعاً يكون هو نفسه حياً. والنقطة التى تبدو لعلمائنا أن الحياة بدأت منها فى تاريخ الأرض هى تلك التى تستمر فيها العمليات التى يمكن ملاحظتها بدرجة تكفى مثل عملياتنا الخاصة لأن نفهمها ونقدرها. إن «معجزة» بداية الحياة المفترضة ليست سوى معجزة ذاتية من وجهة نظرنا البشرية (٩).

٨ ـ الحرية

يرى رويس أن عالم المطلق، الذى يشتمل على كل شىء، لايمكن أن يحدده، بداهة، أى شىء خارجه. وينجم عن هذا أنه محدد بذاته، ويكون حراً بهذا المعنى. ومع

ذلك، فإن كل الأحداث تحدث فى نظام مطرد؛ فليس هناك عنصر من عناصر المصادفة أو حدوث شيء عرضاً فى الطبيعة كما تستمر فى الزمان. ورويس يكون إلى هذا الحد فليسوفاً حتمياً. فالعالم كما يوجد هو التعبير عن الإرادة الأزلية للمطلق. لكن لماذا اختار الله منذ الأزل هذا العالم الجزئ بدلاً من أى عالم آخر ؟ تلك مسألة لا نعرفها. ويبدو أن رويس، فى الغالب، ينسبه إلى نزوة إلهية، على الرغم من أن الاختيار هو، بدون شك، الأفضل. ويبدو أن رويس ينسب لا حتمية إلى الله، فى الاختيار الأزلى لهذا الكون الجزئ، غير أن الله وجد نفسه بالنسبة لاختياره الأزلى، ويكون الله، بهذا المعنى الأخير، محدد تحديداً ذاتياً. ولذلك يربط رويس، فى تصوره لإرادة الله، الحتمية واللاحتمية بطريقة غير عادية، لكنها غير متناقضة.

ورويس فيلسوف من أنصار الجبر الذاتى بالنسبة للحرية البشرية. فحياتنا تفصيلات بداخل تجربة اللوجوس المنسجمة منذ الأزل. ومع ذلك تحدد اختياراتنا الخاصة أفعالنا، ونكون بالنسبة لها أحراراً ومسئولين أخلاقياً. صحيح أن كل فعل نقوم به فى تتابع الأحداث فى الزمان يكون له علله، لكن تتابع الأحداث فى الزمان الذى نحلله تحليلاً علياً لا ينتمى إلا إلى عالم الوصف. إن كلاً منا له فرديته الفريدة الخاصة، وله قيمته الخاصة بالنسبة لله، ولا أحد منا يستطيع أن يحل محل الآخر. ونحن عندما ندرك هذا التفرد كما ندرك قيمتنا الخاصة، ونكون ملهمين بسبب ذلك، فإننا نكون أحراراً. وعندما لا نفعل ذلك فإننا نقع فى العبودية، ونكون غير أحرار. ولقد اعتقد اسبينوزا أن الناس يكونون مستعبدين وغير أحرار طالما أنهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مجرد حلقات فى سلسلة الأحداث المؤقتة؛ لكن طالما أنهم يستطيعون أن يتجاوزوا الزمان، وينظروا إلى أنفسهم من منظور الأزل، وينشغلوا بالحب العقلى لله، فإنهم يكونون أحراراً. إن فكر رويس يشبه ذلك، سوى أنه يشدد كثيراً على القيمة الفردية للأفراد، ويجعل الله يشارك تماماً فى كل حياتنا الواعية ويدركها مباشرة بطريقة أكثر تعاطفاً وتخلو قليلاً من الصفة الشخصية. وسيكون هذا الاختلاف أكثر وضوحاً فى ضوء الحل الذى يقدمه رويس لمشكلة الشر (١٠).

٩- مشكلة الشر

يصر رويس بشدة على الوجود الأصيل للشر. فقد جعلت دراسة شوبنهور للشر مستحيلاً عليه أن ينكر وجود الشر ويصفه بأنه وهم، أو مجرد شيء ظاهرى. ومع ذلك

فإن الله عند رويس، وهو يختلف عن «إرادة الحياة» عند شوبنهور، لم يرد العالم بشروره بطريقة عابثة. لقد أراد الله الشر لكى ينتج الخير الأعظم الذى لولاه لما تحقق.

ويقدم رويس أمثلة متعددة وتشبيهات؛ منها أفرض أنك أو أنا سمعنا بعض الأنغام الحادة عند عزف سمفونية، جعلتنا لا نستطيع أن نفهم بقية القطعة الموسيقية، فإن هذه الأنغام الحادة سوف تبدو لنا أنها شر تام. أما بالنسبة لله أو المطلق، من ناحية أخرى، فإنه يخبر الكون ككل؛ ماضيه، وحاضره، ومستقبله، بطريقة أزلية، ويجد فيه متعة منذ الأزل، ومن ثم تبريراً لكل الشرور العارضة من حيث إنها أجزاء ضرورية من الخير الأزلى الدائم. ويقدم رويس أمثلة أخلاقية أيضاً؛ «فيوسف»، فى القصة التى يرويها الكتاب المقدس، خانه أخوته، لكن الخيانة جعلت فى نهاية الأمر مهمة يوسف الناجحة فى مصر ولم شمل الأسرة أكثر سعادة مما لو لم تحدث الخيانة على الإطلاق. ولاتزال خيانة «يهوذا» لـ «يسوع» أكثر إذهالاً ودهشة. لولا هذا العمل الشرير، لما حدث موت «يسوع» على الصليب. لكن «يسوع» مات، وأياً ما كانت التفسيرات التاريخية والعلمية الصحيحة، فإن أتباع «يسوع» أصبحوا الآن يؤمنون بقوة، بقيامته، وبلغت الكنيسة الأولى نتيجة للإيمان المشترك «بالإله» الذى رفع - تجربة دينية أكثر ثراء مما كان يمكن أن تصل إليه لولا خيانة «يهوذا».

إن كلاً منا ينبغى أن يبتهج بشدائده وكربه الخاصة، ويتغلب عليها ويحولها إلى الخير فى حياته الشخصية الحاضرة، عندما، كما يحدث كثيراً، يستطيع أن يفعل ذلك؛ وتواجهه فى أى حدث المعرفة التى يرغب اللوجوس فى أن تكون الأفضل، وتكون تلك الشرور بالنسبة له الآن وباستمرار جزءاً من بهجة الله المباركة والمظفرة - بهجة يعطى فيها تفسير رويس للخلود، كما سنرى، أملاً نشارك فيه فى نهاية الأمر.

ولا ينجم عن ذلك أن كل خاطئ ينبغى أن يكون راضياً عن نفسه فى الاعتقاد أن ما فعله من شر هو مساهمة فى السرور الإلهى. حقاً أن الله يسمح للمخطئ بأن يخطئ، ويحول الله هذا الشر إلى خير دائم عن طريق خدمات أرواح أخرى متناهية، لكن المخطئ يُلام ويُدان على نحو أزلى بسبب الشر الذى ارتكبه الذى لا يصبح خيراً إلا عن طريق تضحيات بطولية من الآخرين (١١).

١٠ - الخلود

تنكر بعض صور المذهب المثالى المطلق، مثل مثالية بوزانكيت، الخلود الفردى : فلما كان الفرد متناهياً، فهو محدود؛ ولا توجد السعادة الأبدية إلا فى انغماس كامل فى المطلق، وفقدان كل هوية شخصية. أما رويس، فهو، على العكس، يقوم بمجهود مثابر من أجل المحافظة على الخلود الشخصى للأفراد، وجعلهم، مع ذلك، مشاركين أصليين فى الحياة الإلهية، ومشاركين فى الرؤية الأزلية التى يتحول فيها كل شر إلى خير.

ويعتقد رويس أن كل ذات فردية لها بداية فى الزمان، مع إنها لا متناهية فى ديمومتها. وعلاوة على ذلك، فكل فرد عبارة عن طور فريد من أطوار الحياة الإلهية. وربما كان أفضل تشبيه لما يذهب إليه رويس هو التشبيه بالأعداد على النحو الآتى :

١	٢	٣	٤	.... إلى ما لا نهاية
٢	٤	٨	١٦	.... إلى ما لا نهاية
٣	٩	٢٧	٨١	.... إلى ما لا نهاية
٥	٢٥	١٢٥	٦٢٥	.... إلى ما لا نهاية
٧	٤٩	٣٤٣	٢٤٠١	.... إلى ما لا نهاية

فالسلسلة العددية الأولى المكتوبة فوق الخط وهى سلسلة الأعداد الصحيحة كلها لا متناهية؛ وهى نصور بها هنا المطلق. والسلسلة المكتوبة أسفل الخط هى كذلك لا متناهية، ومع ذلك فهى أولاً مشتملة فى السلسلة الأولى، وثانياً تتميز بطابع فريد يجعلها وحدة قائمة بذاتها. وكل واحدة من هذه السلسلة تمثل فرداً من أفراد البشر، وتناظر السلسلة الثالثة نفساً بشرية أخرى، وهكذا. وتكون كل سلسلة من تلك السلاسل التى تناظر نفساً بشرية فريدة؛ لأنها لا تحتوى على عدد يظهر فى أى سلسلة أخرى أسفل الخط. ومع ذلك يكون كل عدد فى كل سلسلة متضمناً بداخل سلسلة كل الأعداد بأسرها التى تظهر فوق الخط (١٢). وليس التشبيه الرياضى حجة بالتأكيد، فهو أقل كثيراً من الدليل، لكنه يوضح، على الأقل، كيف يمكن تصور المطلق بوصفه موجوداً لا متناهياً، يضم بداخله كل النفوس البشرية، التى تكون كل نفس منها فريدة ولا متناهية فى دوامها المستقبلى.

وبالتالى فإن تصور رويس الذى يذهب إلى أن الكون يكمن فى واقع ذى كثرة عظيمة من ذوات فردية، كل ذات منها لا متناهية فى دوامها المستقبلى، على الرغم من أن كل

ذات فى حالة الموجودات البشرية يكون لها بداية فى الزمان. وتتكون بقية الكون، فيما عدانا نحن، من موجودات واعية مزودة بأعمار زمنية تختلف عن أعمارنا نحن، لانعرف شيئاً عن إدراكاتها الداخلية. إن كل تجارب جميع الأفراد موجودة داخل عقل المطلق الذى يشمل كل شىء. ونحن خالدون بداخل المطلق من حيث إننا أفراد فريدون، وسنشارك فى الحياة المستقبلية بصورة أكثر كمالاً، فى رؤية المطلق التى تشمل كل شىء، دون أن نفقد هويتنا الشخصية.

١١- الولاء

يجد رويس فى كتابه «فلسفة الولاء» أساس الأخلاق بفضل الولاء، والإرادة، والعمل، وعن طريق إخلاصه لمسعى. والأمثلة الصارخة هى أمثلة البطل المحب لبلده، والشهيد من أجل دينه، والقبطان لسفينته التى تغرق. وليس الولاء مجرد انفعال، لأنه يفعل شيئاً. فهو يربط الإنسان وأقرانه فى نوع من الوحدة. وتكون الغايات التى يكون كل فرد موالياً لها نسقاً يكون لكل واحد مكانه فيه فى انسجام مع بقية الأفراد. ولا تتعارض أفعال كل شخص الموالية مع ولاء الآخرين لأغراضهم وغاياتهم. إبدأ بأن تكون موالياً للأشخاص وللغايات القريبة منك، ستجد أنك تنقاد بالتدريج إلى أهداف أوسع وأشمل.

ورد الفعل المباشر لكثير منا على هذه الأخلاق هو القول بأن الولاء شىء ممتاز، لكن صنوف الولاء، لسوء الطالع، متصارعة. فالأفراد يجدون غايات تجبرهم حتى إنه لا يسهل المصالحة بينها. وللمجموعات الاجتماعية أهداف تتعارض مع أهداف مجموعات أخرى، وهذه سنة رديئة عند الأمم المتناحرة. والإجابة الوحيدة التى يقدمها رويس هى «فليكن لك ولاء للولاء». فإيمانه هو أنه إذا كان الناس صادقين فى مساعيهم الخاصة، ومتسامحين فى الوقت نفسه مع تكريس الأناس الآخرين لمساعيهم المختلفة، وإذا كان الجميع ذوى عقول منفتحة، فإن كل صنوف الولاء تبرهن على أنها يمكن أن تتفق فى نهاية الأمر. وربما نقول قد يكون الأمر كذلك؛ فذلك ينبغى أن يكون بالتأكيد صحيحاً. غير أنه يبدو لنا أنه سوف تكون هناك عصور قبل هذا الاتفاق تؤثر أخيراً فى المجتمع البشرى. ولاشك أن هذا هو المثال الذى تناضل من أجله البشرية. إن هذا الاتفاق البعيد موجود منذ الأزل، عند

رويس، فى عقل المطلق: وبهذا التأكيد قد يحاول الناس أن يحققوا فى الزمان ما تحقق فى الأزل.

ويستخدم كتاب «مشكلة المسيحية»، الذى نشر عام ١٩١٣، مذهب الولاء فى تفسير المسيحية. فالولاء، أى حب الفرد للجماعة، هو الحقيقة الأكثر أهمية والدائمة التى اكتشفتها المسيحية وعلّمتها للعالم. ومضامين الولاء هى جوهر المسيحية، التى لابد أن تبقى بشكل أو بآخر، مهما أصبحت نظريات الكنيسة الأخرى ومؤسساتها. إذ لا يستطيع فرد أن يحصل على الخلاص وهو فى عزلة، كما لا يستطيع أن يحصل على الشفاعة إلا عن طريق الولاء للجماعة المحبوبة ولوحدة أثيره عنده. إن «الحالة المفقودة» للفرد هى حالة أولئك الأشخاص الذين لم يجدوا ولاءهم، أو فشلوا بالتالى فى ولائهم بعد أن وجدوه ولا يستطيع أحد أن يخلص نفسه عن طريق مجهوداته الخاصة. فهو يحصل على الخلاص عن طريق تكفيره عن ذنبه، وعن طريق النعمة التى تقدمها له الجماعة الإلهية. ويقبل رويس المذهب الشائع فى ذلك الوقت الخاص بعقل اجتماعى أو عقل مجموعة يشمل كل الأفراد فى مجتمع يربط بينهم جميعاً حب متبادل وولاء. هذا العقل العام والمشترك هو، فى حالة الكنيسة المسيحية، حقيقة نظرية "الروح القدس". إن الله، أو المطلق، هو العقل الكلى الذى يشمل كل العقول المتناهية فى العالم - وبمعنى آخر هو الجماعة المحبوبة أو الوحدة الأثيرة.

ويقوم رويس بمحاولة جادة فى ذلك الكتاب لبيان أن ما له قيمة باقية فى الديانة المسيحية ينسجم تماماً مع صياغته للمذهب المثالى المطلق. ولو كان ذلك الكتاب قد ظهر قبل ذلك بعشر سنوات، لكان له أثر عميق على المفسرين الليبراليين لفلسفة الدين. ومع ذلك، انحرف الفكر الفلسفى الانجليزى والامريكى بعيداً عن المذهب المثالى المطلق بعد أن نشر الكتاب، وسار فى اتجاهات المذهب البرجماتى والمذهب الواقعى الجديد، ولم يلفت تفسير رويس الممتع للمسيحية الانتباه بالقدر الذى، ربما، يستحق.

لقد حصرنا انتباهنا، فى هذا الفصل، فى ملامح فلسفة رويس التى نعتقد أنها ذات أهمية عامة. وسيجد طالب الدراسات العليا موضوعات إضافية يمكن أن يقوم بدراستها منها: الاختلافات بين صياغة رويس الإرادية نسبياً للمذهب المثالى والتفسيرات العقلية لمعاصريه الإنجليز، أمثال برادلى، وبوزانكيت، ومساهماته الفنية فى المنطق، واستسلامه وهو كاره فى سنواته الأخيرة لبرجماتية زميله : وليم جيمس.

REFERENCES

Josiah Royce. The best works are :

The Spirit of modern Philosophy. (best popular exposition.)

The World and the Individual. (Most thorough and systematic work).

philosophy of Loyalty (ethics).

problem of Christianity (religion).

Other Works by Royoe :

The Religious Aspect of Philosophy.

The Conception of God.

Studies of Good and Evil.

The Conception of Immortality.

Outline of Psychology.

Herbert Spencer.

William James and Other Essays.

Lectures on Modern Idealism.

Fugitive Essays.

"The principles of Logic" in Encylopaedia of the Philosophical Sciences, Vol. I.

The Idealistic Movement in Great Britain and the United States:

Rudolf Metz, A Hundred Years of British Philosophy.

A. K. Rogers, English and American philosophy Since 1800.

I. Woodbridge Riley, American Thought from Puritanism to Pragmatism.

H. G. Townsend, Philosophical Ideas in the United States.

وليم جيمس

١- مدخل

لايزال "وليم جيمس" W. James (١٨٤٢ - ١٩١٠) أكثر الفلاسفة الذين أنتجتهم أمريكا شعبية، فقد كانت استبصاراته بالحياة نافذة، كما أن إيمانه بالحرية البشرية وإمكان التقدم عن طريق بذل الجهد كان مشجعاً للناس؛ فهو يحثهم على الثقة فى الله، والطبيعة، وفى أنفسهم، دون أن يغمضوا أعينهم عن العقبات التى تقف فى طريقهم. إن فلسفته تفسر «الحياة الجادة» للعصر الذى صيغ فيه فى أمريكا، وإن كانت أيضاً رسالة للناس فى جميع العصور. ولم يكن جيمس من بناة المذاهب. وعندما كان على قيد الحياة، لم يتصور سوى قلة محترفة من الفلاسفة أنفسهم على أنهم تلاميذه، ولا أحد يفعل ذلك اليوم. ومن المحتمل أن لا أحد (ولا حتى هو نفسه باستمرار) يوافقه تماماً على ما أسماه بموقفه المتميز - أى «التجريبية المتطرفة». وقد اكتسب مناصرو «المذهب البرجماتى» النظرية فى بعض الحالات أساساً عن طريق قراءة جيمس، لكن أصبح كل الموجودين فى الولايات المتحدة، تقريباً، الذين استمروا فى تدعيمه أنصاراً لـ «جون ديوى». إذ أصبح معظم تلاميذ جيمس «واقعيين جدد» فى نهاية الأمر، متابعين، بحق، ميولاً معينة فى فكر جيمس، غير أنهم وصلوا فى نهاية الأمر إلى نتائج مختلفة فى بعض النواحى. ومع ذلك، يدين الجميع فى أمريكا منذ عصر جيمس الذين قرأوا الفلسفة، وأيضاً كثيرون فى بلدان أخرى له بالشىء الكثير فى تفكيرهم، ويحترمونه احتراماً شديداً، ويحبونهم حباً شخصياً.

كان جد وليم جيمس من ناحية الأب، مهاجراً ايرلندياً من أتباع الكنيسة المشيخية - وقد هاجر إلى ولاية نيويورك، وكان تاجراً ناجحاً، وقد خلف وراءه ثروة كبيرة. وورث ابنه، والد الفيلسوف، جزءاً من ممتلكاته، وعاش حياة مترفة من الناحية الاقتصادية. وكتب فى موضوعات فلسفية ولاهوتية، وكوّن صداقة مع «كارليل» و«إمرسون» وحرص

عليها، واستضاف فى بيته كثيراً من المفكرين الأمريكيين المتألقين. وشب أطفاله وترعرعوا فى جو المناقشة الفلسفية، وشجعهم على أن يشاركوا فيها [1]. ونظراً لأن الأسرة تنقلت كثيراً فقد تعلم وليم جيمس عندما كان صغيراً فى مدارس متعددة فى الولايات المتحدة، وأيضاً عن طريق مجموعة متتابعة من المدرسين الخصوصيين من فرنسا وسويسرا. وأصبح نتيجة لهذا التعليم المتنوع، لغوياً ممتازاً، واكتسب تذوقاً للفن، والدراما، والآداب الرفيعة، والمناظر الطبيعية. كما أنه يدين لهذا التعليم المتنوع أيضاً بالدماثة المميزة، والقدرة على التلاؤم، والقدرة الملحوظة على فهم الأنماط الأكثر تنوعاً من الموجودات البشرية والتعاطف معها. لكن قد نندهش، من ناحية أخرى، عما إذا كانت عصبيته، وقلقه، وصحته الضعيفة، قد لا تكون نتيجة لسرعة الإثارة وكذلك للتغيرات المستمرة فى البيئة أثناء طفولته.

وحاول التصوير (الرسم) لمدة عام عندما كان شاباً. ثم دخل جامعة «هارفارد»، حيث درس المقررات العلمية فى المرحلة الجامعية، كما درس أحد المقررات الطبية بعد ذلك. وكان «لوى أجاسيز» عالم التشريح المقارن العظيم من بين مدرسيه، اصطحب معه وليم جيمس فى رحلة استشكافية إلى الأمازون. وعلّم «أجاسيز» وليم جيمس أهمية الملاحظة الدقيقة للوقائع، والدقة التامة فى كل بحث علمى. وربط جيمس، طيلة حياته، إدراكات الفنان الحادة وحدوسه بدقة العالم الموضوعية. وبدأ ارتباطه بكلية هارفارد عام ١٨٧٢، وهو ارتباط بقى حتى وفاته بأن شغل كرسى الفسيولوجيا، الذى انتقل من خلاله بالتدريج من علم النفس الفسيولوجى إلى علم النفس العام. وقام بإنشاء أول معمل نفسى فى أمريكا عام ١٨٧٦، غير أنه سرعان ما أحال بحوثاً تجريبية تفصيلية إلى آخرين. ونشر عام ١٨٩٠ كتابه الزاخر بالمعلومات «مبادئ علم النفس». وكان هذا الكتاب الكلاسيكى، الذى قد يوحى بخليط مرتجل، نتاج تسع سنوات من جهد دؤوب. فقد كتب كل صفحة أربع أو خمس مرات قبل أن يقتنع بشكلها النهائى (١). وحتى العبقرى لا يستطيع أن يخلق بأى طريقة أخرى عملاً يكون متقناً من الناحيتين الأدبية والعلمية. وقد تُرجم هذا الكتاب إلى لغات كثيرة، وكان له تأثير عالمى واسع. وكان التلخيص، المعروف "بعلم النفس: دراسة مختصرة"، فى الغالب النص التمهيدى العام للموضوع فى الكليات الأمريكية لمدة

(١) كان هنرى جيمس ـ والد الفيلسوف أديباً وكاتباً ساخراً، وكذلك كان شقيقه (المراجع).

أجيال. ولايـزال جيمس الحجـة المقروءة بصورة كبـيرة فى علم النفس، وكثيـراً ما يُوصى المبتدؤن بقراءته. وقد تمت البرهنة على أن قليلاً مما قالـه ليس صحيحاً؛ إذ أن أعمالاً أكثر حداثة تختلف أساسـاً فى تقديم معلومات فى مجالات جديـدة من البحث عن وجهة نظر مدرسة أو أخرى من المدارس المناهضة عن جيل جاء بعد ذلك.

وأصبـح جيـمس أستـاذاً للفلسفـة عام ١٨٩٧. ويمكن أن نفـهم بسهـولة الانتـقال التدريجى فى التسـعينات من الفسيولوجيا إلى علـم النفس ومن علم النفس إلى الفسلفة. فقد كانت هذه المواد الثـلاث كلها متضمنة بداخل فلسفـة سبنسر التأليفية. وغـالباً ما كان يقوم نفس الأشخاص بتدريس الفلسفـة وعلم النفس فى نفس القسم فى جامعة «هارفارد» وفى كل مكان آخـر. وكتب جيـمس باستـمرار مقـالات فى الفلسفـة وعلم النفس طوال سنوات عمله.

لم يستطع جيمس أن ينتج على الإطلاق عملاً فى الفلسفة يمكن مقارنته فى الشمول بأبحاثه العظيمة فى علم النفس، بسبب صحته السيئة بصورة متزايدة بعد عام ١٨٩٩. فقد كانت كتبه الفلسفية تجميعات من مقالات ومـحاضرات شبه شعبية. وكان تفكيره فيها، فى الغالب، ثاقباً ومثيـراً، بيد أنه كان أحياناً سطحياً وليس متسقـاً اتساقاً كاملاً. وعند القراءة الأولى لعمل من أعمـاله الفلسفية، ربما تظهـر كل فقرة واضحة تمـاماً. ومع ذلك، عندما يساور القارئ بعض الشكوك، فيتناول المجلد مرة أخرى، فـإنه يجد جيمس غامضاً بصورة محيرة فى نقاط هامة. وعندما يقرأه للمرة الثالثة، فإنه ربما يقرر أنه إذا كان جيمس قد قال الكثير الذى يكون ذا قيمة، فإنه ترك مـسائل هامة دون حسم، ومن الضرورى أن نراجعها بمزيد من البحث. ومع ذلك، فربما ظل القارئ سعيداً لأنه قـرأ جيمس، معترفاً بأنه يدين له بالشىء الكثير.

وربما يكون من الأفضل بالنسبة للمبتـدئ أن يبدأ بكتاب جيمس الفلسفى «المذهب البرجماتى» [١]. ويحتوى كتاب «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى» [٢] على كثير من أفضل المقالات المبكرة، ويحتـوى كتاب «ذكريـات ودراسات» على عدد من أفـضل المقالات فى المرحلة المتـأخرة. أما كـتاب «مقـالات فى التجريبيـة المتطرفة»، فـلا بد أن يقـرأه طالب

(١) ترجمه إلى العربية الدكتور محمد العريان، وقدم له د. زكى نجيب محمود (المراجع).

(٢) ترجمه إلى العربية الدكتور محمود حب الله فى جزأين (المراجع).

الدراسات العليا الذى يرغب فى تعقب علاقة جيمس بالحركة الواقعية. ويعد كتابه «صنوف من التجربة الدينية» أفضل مناقشاته للدين. ويحتوى كتابه «أحاديث إلى المدرسين»، وهو ليس كتاباً عادياً فى التربية، فصولاً عدة ممتعة ذات أهمية عامة. لقد كان جيمس كاتب خطاب متألق وإنسانى، وتم نشر أربعة مجلدات من مراسلاته. وتكشف تلك الخطابات عن رجل حكيم، فطن، ودود ـ يعرف تماماً ما يقوله لكل شخص فى كل مناسبة.

وإذا حاولنا أن نبيِّن فلسفة جيمس فى صورة أكثر اتساقاً أو نسقية مما فعل جيمس نفسه، فإننا نقدم انطباعاً زائفاً. وما يتبقى من هذا الفصل سوف يكون، بالتالى، عرضاً مختصراً للمسائل البارزة فى بعض فصول كتاب «المذهب البرجماتى»، ونكمله بموضوعات موجودة فى أعماله الأخرى. ومن المستحيل أن نفى أسلوب جيمس الأدبى الفريد حقه، أو أن ننتج من جديد جاذبيته الشخصية الخلابة. وأى شخص يستطيع أن يفعل ذلك، يجب عليه أن يتبع هذا الفصل «بالمذهب البرجماتى» نفسه، وكثيراً من كتب جيمس الأخرى ومقالاته المفيدة.

٢- الفلسفة والمزاج

قبل جيمس فى إحدى مقالاته التى نشرت فى مرحلة مبكرة (٢)، كما يبين تلميذه ومفسر فلسفته الأستاذ «ر. ب. بيرى»، وجهة نظر لم يتخل عنها على الإطلاق. ولم يدرك تفسير سبنسر للذهن بوصفه توافق علاقات الكائن الحى الداخلية مع علاقات البيئة الخارجية بصورة كافية أن الذهن نشط active فى هذا التوافق، الذى يتأثر بالعواطف والمصالح، وبالعمليات المعرفية الخالصة أيضاً. وعلاوة على ذلك، فإن للذهن مصالح أخرى كثيرة إلى جانب البقاء. إنه ليس مرآة، تعكس البيئة بصورة آلية، بل إنه وسيط فعال يحاول أن يشبع رغباته. وبينما لم ينظر جيمس إلى الذهن فى كتاباته السيكولوجية المتأخرة على أنه فعال، فقد استمر فى النظر إليه على أنه وسيط انتقائى، يختار من المنبهات التى تُقدم إليه ما يستجيب لها لكى ينفذ أغراضه، إن الذهن ليس نتاجاً آلياً من نتاجات الكائن الحى؛ وإنما هو غائى الطابع.

وبناء على ذلك، لابد أن نفهم التقرير، الموجود فى الفصل الافتتاحى من كتاب «المذهب البرجماتى» الذى يذهب إلى أن فلسفة الإنسان هى التعبير عن مزاجه إلى حد كبير.

ولما كانت الأمزجة البشرية تتطور فى تفاعلها مع البيئة، فإنها تقدم مفاتيح لتفسير طابعها الحقيقى. وتختلف الأمزجة، وتلك حقيقة تفترض أن البيئة ذاتها متغيرة ومرنة إلى حد ما، وإلا ما تطورت الأنواع المتنوعة من الأمزجة استجابةً لها. ويقدم أصحاب العقول اللينة وأصحاب العقول الجامدة مثالاً لتناقضات الأمزجة بين الفلاسفة. فمن المحتمل أن يكون الفلاسفة أصحاب العقول اللينة «عقليين»، توجههم مبادئ أولى، ويؤكدون الوحدة والنظام. إنهم «عقليون»، «مثاليون»، «متفائلون»، مؤمنون «بحرية الإرادة» و«بالواحدية»، ومن المحتمل أن يكونوا «دجماطيقيين». وكان فى ذهن جيمس هنا الفلاسفة المثاليون بصورة واضحة، بما فى ذلك صديقه وزميله «جوزيا رويس». أما الفلاسفة أصحاب العقول الجامدة فمن المحتمل أن يكونوا «تجريبيين» توجههم وقائع مُلاحظة بدلاً من مبادئ يكونونها بصورة ذاتية. إنهم ينظرون إلى الإحساسات على أنها المصدر النهائى (المطلق) للمعرفة، ولا يكترثون بالدين وهم يفضلون المذهب المادى والمذهب التشاؤمى، كما أنهم «قدريون» (وربما يعنى جيمس المذهب الحتمى الآلى)، و«تعدديون» و«شكاك». ومن الصعب أن نتصور بدقة أى فلاسفة لديهم تلك القائمة من الصفات، لكن جيمس يشير بوضوح بطريقة فضفاضة عامة إلى الفلاسفة الماديين، والفلاسفة الطبيعيين، والفلاسفة الوضعيين، والشكاك، وإلى جميع أولئك الذين يميلون إلى الاعتقاد أن ما يؤمنون به هو مضمون العلم فضلاً عن إهمال الدين والقيم العليا بوجه عام.

ويقول جيمس أنه يجب احترام هذين النوعين من الفلاسفة إلى حد معين. فكل منهما يكشف عن جوانب من حقيقة الواقع أغفلها الآخر. بيد أن العالم لا يشبه تماماً ما افترضه السائح الرقيق لمدينة بوسطن، أو المغامر الجامد لجبل روكى. ويقترح جيمس نفسه أن يتوسط بين النوعين، لكى يربط بين الولاء العلمى للوقائع الصلبة وبين الثقة القديمة فى القيم البشرية من الأنواع الدينية والرومانسية. فهناك رعب صريح للغاية وشر فى العالم أكثر من أن يجعلنا نقبل تفاؤل ليبنتس، وأنصار المثالية المطلقة، ونفترض أن الكون عبارة عن إنسجام تام. ولايجب علينا، من ناحية أخرى، أن نستسلم للأشرار ونفقد الإيمان بالمثل العليا تماماً (٣).

٣- المنهج البرجماتى

كان «تشالز بيرس» أول من استخدم كلمة «برجماتية» لأول مرة فى مقال كتبه عام ١٨٧٨ (٤)، ثم نُسيت أو أهملت إلى أن أحياها جيمس عام ١٨٩٨، معطياً بيرس كل تقدير، غير أنه استخدمها بطريقة رفضها بيرس فى الحال. وجيمس نفسه هو المنشئ الحقيقى للمذهب البرجماتى بالمعنى الذى أُستخدم فيه المصطلح استخداماً عاماً. والكلمة مشتقة من «برجما» Pragma ، أى الفعل. ويتحقق المنهج البرجماتى (الذى يجب تمييزه بدقة عن النظرية البرجماتية عن طبيعة الحقيقة، التى سنناقشها فيما بعد) فى البداية مما تعنيه فكرة بصورة فعلية عن طريق تحديد الوقائع الملاحظة التى يجب أن توجد إذا كانت الفكرة صادقة، ثم تحديد إذا ما كانت هذه الوقائع موجودة وذلك عن طريق فعل من نوع ما (أى التجربة، الملاحظة ...الخ) : فإذا كانت موجودة (ويرجح أنها لا يمكن أن تكون موجودة بدون أن تكون الفكرة صادقة)، فإن الفكرة تكون صادقة. والفكرة التى لايمكن اختبارها عن طريق الفعل، تخلو من كل دلالة ومغزى : فهى تكون إسهاباً فى الكلام فارغاً تماماً.

ما هو نوع النتائج الذى لا بد أن يوجد لكى يؤكد صدق فكرة ما ؟

أولاً : تكون الإجابة كافية وبسيطة فى حالة الفرض العلمى، فى الفيزياء أو الكيمياء مثلاً : إذ أن تجربة أبعد لابد أن تؤكده ولا تعارضه. ولا يؤكد جيمس فى هذه الحالة سوى ما تقوله الأبحاث فى المنطق والمنهج العلمى منذ زمن طويل.

ثانياً : تكون الإجابة فى حالة الاعتقاد الأخلاقى - عندما ننظر إلى ما هو صواب أو خطأ - ملاحظة نتائج الفعل بناء على الاعتقاد؛ فما هو صواب هو ذلك الذى يجلب أعظم قدر من الخير على المدى البعيد. وقد كتب جيمس قليلاً فى النظرية الأخلاقية؛ لكن من الواضح أنه فليسوف نفعى إلى حد أنه يعتقد أن الصواب والخطأ يتحددان عن طريق النتائج، وليس بطريقة صورية أو قبلية، فى حين أنه لا يعطى أهمية قصوى لمذهب اللذة، ويعترف بتنوع الاهتمامات والقيم (٥).

ثالثاً : كان جيمس غامضاً إلى حد كبير، فى الحالات الأخرى، التى لا هى علمية ولا أخلاقية، كما هى الحال فى الدين مثلاً. وما يبدو أنه يقصده فى مقالات مثل «إرادة الاعتقاد» هو أن لدينا الحق أن نقبل فى مجالات لا تكون فيها المعرفة العلمية متاحة الآن،

هذه المعتقدات بالاحتكام إلى الطبائع العاطفية، وأن تظهر لنا أنها مفيدة ونافعة فى حياتنا، شريطة أن نتحمل عواقب أخطائنا إن كانت هناك أخطاء. فإذا كان الإيمان بالله، مثلاً، يعطى شخصاً ما الشجاعة والثقة، ويجعله أكثر سعادة وأكثر نفعاً، يكون لديه الحق فى أن يؤمن بوجود الله. وهناك حالات يؤدى فيها الإيمان بفكرة ما إلى سلوك يجعل الفكرة صحيحة فى النهاية، بينما يؤدى انعدام الثقة إلى البرهنة على أن الفكرة ليست صحيحة. والأمثلة التى توضح ذلك (وهى ليست أمثلة جيمس) هى : زوجان شابان تزوجا نتيجة لإيمان كامل بحب كل منهما للآخر، وإخلاص كل منهما للآخر. وشاب يلتحق بعمل ما مؤمناً أنه سينجح فى مقابل شاب آخر تنقصه الثقة فى نفسه. ورواد استقروا فى بلد جديد مؤمنين بمستقبله، ووطنيون يناضلون من أجل الاستقلال الوطنى، ومرضى يتطلعون إلى الشفاء.

ويعتقد جيمس أنه طالما أن طبائعنا العاطفية نشأت متوافقة مع بيئاتنا، فإنه يكون لترقيتها قيمة واضحة لا بد من قبولها فى الحالات التى لايكون فيها البرهان التجريبى الوضعى متاحاً. ولذلك لا تكون اختبارات الحقيقة عقلية تماماً. وبهذا المعنى فقط، يكون جيمس فيلسوفاً لا عقلياً. ففى ميدان الدين، مثلاً، قد تكون الأفكار اللاهوتية «صالحة أو مفيدة للغاية»، أما ما إذا كانت صادقة بالفعل، فإن ذلك أمر لايمكن تقريره إلا بالنظر إلى «علاقتها بالحقائق الآخرى التى يجب التسليم بها أيضاً» (٦). ويبدو أن جيمس يعارض بصفة خاصة، فى كتابيه «المذهب البرجماتى» و«إرادة الاعتقاد»، الشكاك المتطرفين مثل «هكسلى» و«كلفورد» اللذين أصرا على أن الشخص يجب أن يبقى فى شك كامل بل ويعلق ويتوقف فى كل موضوع لايستطيع أن يحصل فيه على الإطلاق على برهان تجريبى حاسم. وهذا الشك يعطل، فى الغالب، الفعل ويعوق التقدم، كما يبين جيمس. إن لدينا «حق الاعتقاد» فى حالات مشكوك فيها من الناحية العقلية، إذا اخترنا أن نعرض أنفسنا لخطر إمكان كونها خاطئة؛ فمن المحتمل أن تبرهن مشاعرنا أنها صحيحة أكثر من كونها ليست كذلك (٧).

ويتفق جيمس مع رويس في أن النظريات العلمية ليست نسخاً من الواقع على الإطلاق. فهى تفيد فى تلخيص وقائع قديمة وتؤدى إلى وقائع جديدة إنها تكون لغة يصنعها الإنسان، أى أنها اختزال تصورى. ومن ثم، فإن المذهب البرجماتى، من حيث إنه منهج، لايلزم نفسه بأى نسق (مذهب) معين من أنساق الفلسفة، ويمكن أن نقارنه

بمر فندق يستخدمه كل النزلاء فى الوصول إلى حجراتهم، عى الرغم من أنهم بعد أن يصلوا إليها، قد يشرعون فى كتابة بحوث دفاعاً عن أنساق مختلفة تماماً. ولأن جيمس طوّر مذهبة البرجماتى فيما بعد، فإنه طوّر نظرياته عن الطبيعة العامة للواقع؛ ومع ذلك ليست هذه مقدمات متضمنة فى المنهج ذاته، بل هى نتائج أدت إليها وقائع التجربة.

٤- تطبيقات المنهج البرجماتى

يشير جيمس، فى الفصل الثالث من كتابه «المذهب البرجماتى»، إلى بعض النتائج. من هذه النتائج الجديرة بالاعتبار تفسيره للجوهر. فهو يستبعد النظريات القديمة عن الجوهر التى تفسره بأنه حامل دائم لمعطيات التجربة سواء كان مادياً أم روحياً، كما يستبعد وجهة نظر كانط عن الجوهر من حيث إنه مقولة من مقولات الفهم، وتصبح المشكلة، لو نظرنا إليها نظرة برجماتية، كما يأتى «ما الفرق العملى الذى يمكن أن يكون الآن إذا ما كانت المادة أو الروح هى التى تسيِّر العالم ؟» . لو أخذنا وجهة نظر آلية مثل وجهة نظر «سبنسر»، فإن كل شيء يواجه الانحلال والفناء، وتبقى القوى الدنيا وليست القوى العليا بداخل دورة التطور التى نستطيع أن نراها. أما وجهة نظر أنصار مذهب التأليه فإنها تكفل نظاماً مثالياً يبقى باستمرار. وهنا تكون المسألة العملية. فوجهة النظر الدينية تعالج عالماً مليئاً بالوعود والأمانى، بينما تغرب شمس المادية فى بحر من الحسرة وخيبة الأمل. ويكمن الدليل على وجود الله، أساساً، فى تجارب شخصية داخلية. ولابد أن توازن كل حقائقنا الأخرى المقبولة هذا الدليل، وأن توازن تلك الحقائق هذا الدليل. ولايمكن أن يستقر رأينا النهائى إلا بعد أن نصحح كل الدليل. ويبين هذا التوضيح أن المذهب البرجماتى عند جيمس لا يهتم بالنتائج المباشرة لاعتقاد ما فحسب؛ لأن المصير البعيد للحياة البشرية على الأرض مسألة تستوجب تأملاً برجماتياً.

ومسألة حرية الإرادة، منظوراً إليها نظرة برجماتية، هى إذا ما استطعت أنت وأنا أن نصنع اختلافات فى العالم، إذا ما كانت تستطيع حياتنا أن يُعتد بها فى مجموع أو شمول Totality الأشياء. ولايبدو لجيمس أن مذهب التطور الآلى عند سبنسر ولا المثالية

المطلقة عند رويس يـمكنهما الإجـابة عن هذا الـسؤال بصورة إيجـابية. ويجد جـيمس فى مؤلفـاته السيـكولوجية أنـه فى الانتبـاه الإرادى، بالإضافة إلى مـا هو محـدد عن طريق الوراثة، والبيـئة، وعـادات الماضى، تبقى حـرية اختيـار مؤكدة تحت إمـرتنا نحن Fiat. ولذلك، فإن جيمس فيلسوف لا حتمى. ويمكننا عن طريق الممارسة المستمرة لهذا الأمر بحكمة أن نوجه انتباهنا؛ ونكوّن عادات جديدة، ونحطم عادات قديمة غير مرغوب فيها، ونصبح سادة مسيطرين على مستقبلنا إلى حد ما (٨).

ويرتبط بذلك مذهب جيمس فى الصدفة Tychism (وكلمة Tychism مأخوذة من Tyche ، أى الصدفة) [(١)]. فمجرى الأحداث فى نظام العالم ليس محدداً تماماً؛ ولذلك هناك صنوف من الجدة كلما حاولنا الاختـيار. وإذا نظرت إلى الماضى فى التاريخ، سيبدو لك أن كل شىء محدد - فـالمؤرخ وكاتب السيرة يقدمـان تفسيرات علّية معـقولة لكل ما حـدث، غيـر أنك إذا تطلعت إلى المستـقبل، فـلن تجد عـالماً اجتـماعـياً يمكن أن يتنبـأ بالمستقبـل. ويرجع ذلك إلى أن المستقبل مكّون من اتجاهات جديدة لايمكن اسـتنباطها من الماضى. (ويتـفق جيـمس هنا مع برجسـون) (٩). إن الرجال العظام يـغيرون بـيئتـهم، ويجعلون التـاريخ مخـتلفاً عمـا يكون لو أنهم لم يوجدوا، أو لو أنهم قـاموا باختـيارات مختلفة (١٠). ويذكرنا جـيمس هنا بما يلحقه جون ستيوارت مل من أهـمية لقادة عظماء الأفراد. وهذا مثال للطـرق المتعددة التى تأثر فيها جيـمس بمل، الذى أهدى إليه فى ذكراه كتابه «المذهب البرجماتى».

ويرتبط باعتـقاد جيـمس أن إرادتنا حرة وغير مـحددة إلى حد مـا، إصراره على أننا نستطيع أن نساعـد فى جعل العالم أحسن وأفضل عن طريق ممارسة اخـتياراتنا. وذلك هو «مذهب التحسن» meliorism (مأخوذة من melior أى الأحسن)، وهو المذهب الذى يقول فى حين أن الـعالم ليس خيراً على نحو مـطلق (التفاؤل) ولا سيئـاً على نحو مطلق (التشاؤم)، فـإنه يمكن أن يتحسن وأن يكون أفضـل. ويجب علينا كتجريبـيين أن نواجه الوقائع كما نراها. فهناك وقائع كثيرة خـيرة، وهناك وقائع كثيرة سيئة. ويجب علينا أن لا نحاول، مع أنصار المـذهب المثالى المطلق، أن نتبرأ من الشـر، ونقدم لأنفسنا مبـرراً عقلياً

(١) تيكى أو تـيـخى Tyche إلهة الحظ والصدفـة فى أساطير اليونان. راجع: معـجم ديانات وأساطير العالم، تأليف د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الثالث ص٣٤٦ وما بعدها (المراجع).

وهو أن الشر جزء من خير أزلى. ويجب علينا أن لا نحاول، مع شوبنهور، أن نتبرأ من الخير، ونقدم لأنفسنا مبرراً عقلياً وهو أن الوجود كله شر. إنه ينبغى علينا أن نعرف بصراحة العالم كما هو، أعنى من حيث إنه مزيج من الخير والشر. لكن طالما أن لدينا خيارات حرة، ونعيش فى كون متغير ويتخلق، فإننا نستطيع أن نساعد بطريقتنا المتواضعة فى أن نجعله أفضل وأحسن. ولدينا الفرصة، أو على الأقل فرصة الكفاح، ولدينا الدم يتدفق فى عروقنا. إن حياتنا يُعتد بها على أنها شىء فى العالم، ولذلك فلسنا أشخاصاً عديمى الشأن والأهمية، ولسنا أفكاراً محددة منذ الأزل فى عقل مطلق، ولسنا أفراداً عاطلين فى إحباطات «ارادة الاعتقاد». إننا أناس أحرار فى عالم الجدة الذى نحاول أن نحسّنه على الأقل. ونعرف بكل ذلك الروح الواثقة والمغامرة لعصر «تيودور روزفلت»، المختلفة عن روح عصر «فرانكلين روزفلت» التى أراد فيها حتى الشباب الأمان، ولم يرغبوا فى اغتنام الفرص. ومع ذلك، ألم يعزف جيمس نغمة لن تجد جيلاً لا يكترث بها تماماً ؟

٥ ـ مذهب التعدد (الكثرة)

ويتبع ما قلناه سابقاً حل جيمس لمشكلة الواحد والكثير القديمة. إن الكون، إذا نظرنا إليه نظرة برجماتية يكون واحداً فى بعض النواحى، ويكون متكثراً فى نواح أخرى. فهو واحد:

<u>أولاً</u> من حيث إنه <u>موضوع للحديث</u>، أى أننا نستطيع أن نتحدث عن «الكون». بيد أن ذلك القول سطحى؛ لأن أى تجميع متنوع لموضوعات يكون واحداً بهذا المعنى. <u>ثانياً</u> : الكون واحد بمعنى أنه <u>متصل فى المكان والزمان</u>، <u>ويمتلك خطوطاً متصلة من التأثير</u> تؤثر فيه مثل : الجاذبية ، وتوصيل الحرارة. ويتبع هذين الخطين المؤثرات الكهربية، والإشعاعية، والكيمائية، غير أن الأجسام المعتمة والخاملة تعطلها.

<u>ثالثاً</u> : هناك <u>خطوط متنوعة للارتباط بين الموجودات البشرية</u>. وتعرف الأشخاص بعضهم على بعض هو مثال على ذلك : فزيد يعرف عمرو، وعمرو يعرف أحمد،

ويمكنك عن طريق اختيار اتصالات أخرى بصورة صحيحة أن تحمل رسالة من زيد إلى أى شخص آخر فى العالم الآهل بالسكان. غير أن هذه الأنواع من العلاقات من النوع «المنظوم فى خط واحد» : لهذا فمعظم الناس لا يعرف معظمهم الآخرين.

أما بالنسبة لأنواع أخرى من الوحدة، فإن الوقائع ليست واضحة باستمرار. فإلى أى حد تكون هناك وحدة علّية كلية، فذلك سؤال لم يزعم جيمس أنه أجاب عنه. لاشك إن هناك، قدراً عظيماً من وحدة المنشأ : إذ أن الأشياء توجد فى أنواع ويمكن تصنيفها. وتلك مساعدة عظيمة من الناحية البرجماتية؛ لأنه إذا لم يكن هناك شيئان متماثلين، فإننا لن نستطيع أن نستدل على الإطلاق من الماضى على تجارب المستقبل. إذا كان هناك جنس أسمى تندرج تحته كل الأشياء بدون استثناء، بما فى ذلك «الموجودات» و«الأشياء التى يمكن أن يتصورها العقل»، و«التجارب» ... الخ، فإنه ستكون هناك وحدة منشأ مطلقة. لكن ذلك أمر مشكوك فيه. فالعالم، للأسف، لايكشف فى الوقت الراهن عن وحدة الغرض الكاملة : فهناك عناصر متصارعة كثيرة فى المجتمع البشرى وفى العالم الفيزيائى الموجود حولنا. ومع ذلك، فإننا نتعلم التعاون بطرق أكثر. وربما يصل المجتمع البشرى وحتى العالم ككل يوما ما إلى الوحدة الغائية الكاملة التى يتصور الفلاسفة المثاليون أمثال رويس أنها موجودة بالفعل فى المطلق. أما الاتحاد الجمالى فهو اتحاد ناقص تماماً : لأن العالم ملىء بقصص جزئية لا يمكن أن نوحدها توحيداً تاماً فى أذهاننا. إنه يبدو ملحمة أكثر من دراما فى طابعه (١١).

إن العالم واحد من حيث إننا نخبره مترابطاً، وهو كثير (متعدد) من حيث إنه لا يحتوى على رابطة محددة بين أجزائه. ومن ثم فإن جيمس فيلسوف يؤمن بالتعدد - ونعنى بالتعدد إنكار أن العالم وحدة مطلقة من كل جانب، كما يزعم أنصار مذهب الوحدة. ويسلم جيمس بأن هناك درجة ما من التنظيم فى العالم، وفى استطاعتنا أن نجدها من الناحية البرجماتية. ولما كان هذا عالم يتطور، ويتحسن، فإننا نحدث، ويمكن أن نحدث، انسجاماً أكثر فى المجتمع البشرى وفى علاقاتنا ببيئتنا الفيزيائية (١٢).

٦ - المقولات

يقدم جيمس تفسيره للمقولات فى الفصل الخامس من كتابه «المذهب البرجماتى». ليست المقولات خصائص أساسية للوجود كما اعتقد أرسطو، وليست بناءات قبلية للذهن

البشــرى كما افتــرض كانط. إنها، عند جـيمس، أدوات للتفكيــر، اخترعــها الناس لكى ينظموا تجربتهم، وهى تشـبه المناشير والمطارق وأدوات أخرى اخترعــها الناس لكى يتمكنوا من خلال استعمالها أن ينفذوا أغراضهم بصورة أكثر فعالية. ويميز جيمس بين ثلاثة أنواع أساسية من المقولات : مقولات الحس المشترك، ومقولات العلم، ومقولات الفلسفة.

اخترع البدائيون مقولات الحس المشترك فى عصور ما قبل التاريخ. ومن بينها تلك المقولات الآتية، كما استخدمها الإنسان البسيط : «الشئ»، و«الشبيه والمختلف» و«الأنواع» و«الأجسام» و«الزمان الواحد»، و«المكان الواحد» و«الذات والـصفات» و«التأثيرات العلّية» و«الخيالى» و«الواقعى». وقبل اختراع هذه المقولات، كان البدائيون فى حالة سيئة بلا شك ـ حالة تشبه كثيراً حالة الأطفال الصــغار والحيوانات الدنيا. فلعبة الطفل الرضيع تسقط من يده، لكنه لا يستطيع أن يبحث عنها؛ لأنه لم يكتســب بعد مقولة «الشىء» التى يمكن أن توجد عندما لا يراها ولا يشعر بها. بدون المقولات، كان البدائيون ينظرون إلى كل تجاربهم كما ينظر سكان «بوسطن» إلى الطقس : فهو يتغير بصورة عشوائية، ولا يخضع لقانون أو سبب يكون معقولاً بأى طريقة. وليست مقولات الحس المشترك كاملة على الإطلاق، وإنما هى مفـيدة إلى حد كـبيـر، مع إنها لا يمكن أن تتطور، مـثل أى نوع آخر من الأدوات. وليس هناك شىء ثابت أو قبلى عنها (١٣).

ومـقـولات العـلـم أكثر تعـقيداً، مثل الذرات، والأثير، والمجالات المغناطيـسية، وماشابههــا. أما مقولات الفلســفة فهى أشد اختلافــاً، ومنها : المثالية، والمادية، إلخ. ولانستطيع أن نقول أياً من مقولات الحس المشتـرك أو مقولات العلم، أو مقولات الفلسفة تكـون صادقة بصـورة مطلقة بمعنى أنها تكون نسخاً من الواقع. فـمقولات الحس المشترك هى أكثــر نفعاً وفائدة للحـياة العادية، ومـقولات العلم مفـيدة ونافعة لأنواع مـتنوعة من التجريب، أما مقــولات الفلسفة فهى نافعة ومفيـدة لمشكلات ذات طابع مختلف تماماً. إن جميع المقولات هى أدوات، أو طرق ذهنية للتوافق، تخضع، مثل كل المخترعات البشرية، للتحسينات كلما بلغ الإنسان تحكماً أفضل فى نفســه وتوافقاً مرضياً ومقنعاً مع العالم الذى يوجد حـوله. ويناقض التفســير الذى يقدمــه البرجمــاتى لتلك المقولات تفسـير فلاســفة آخرين، أمثال : كانط، وهيجل، والكسندر.

٧- المذهب البرجماتى كنظرية عن طبيعة الصدق

رأينا أن المذهب البرجماتى بوصفه منهجاً يؤكد ببساطة أن معيار الصدق لأى فرض لابد أن يوجد فى ملاحظة النتائج التى ترتب عليه إذا آثر المرء افتراض صدقه. وهذا الموقف هو صورة من المذهب التجريبى، الذى يعتمد أساساً على الملاحظة، ولايستخدم الاستنباط إلا بوصفه منهجاً مساعداً لاستنباط مضامين فرض ما وليس لتحديد صدقه. ويمكن أن يرتبط المنهج البرجماتى بالمذهب الواقعى، الذى يؤكد أن الحقيقة إما أن تكون تمثلاً مباشراً لحقائق واقعية توجد مستقلة عن الذهن الذى يعرفها (وهذه هى الواقعية الجديدة)، أو أن أفكار الذهن تطابق هذه الحقائق الواقعية (وهذه هى الواقعية النقدية الجديدة، الثنائية الأبستمولوجية). لكن تفسير طبيعة الصدق التى طورها جيمس باستمرار (وهو ليس متسقاً دائماً) كما نجد فى الفصلين الخامس والسادس من كتابه «المذهب البرجماتى»، وأيضاً فى كتابه «معنى الصدق»، يختلف أتم الاختلاف عن الصياغتين الموجودتين عند المذهب الواقعى الذى ذكرناه الآن تواً.

وتبعاً لوجهة نظر جيمس العادية عن طبيعة الصدق فى الكتابين المذكورين، لا وجود لشىء مطلق أو أزلى عن الصدق على الإطلاق؛ فهو ليس كشفاً مباشراً لحقيقة واقعية معطاة مستقلة عن ذهن الفرد العارف، وليس تطابقاً معها. الصدق ليس سوى علاقة بين أفكارنا البشرية وبقية تجربتنا. ودعنا نحاول أن نوضح ذلك. يقول جيمس أن النظرية التقليدية فى الصدق هى «اتفاق مع الواقع». لكنه يتساءل بأى معنى يمكن أن يقال أن أفكاراً صادقة تتفق مع الواقع ؟ هل هى تصوره ؟ يصعب ذلك، فى بعض الحالات. كيف تستطيع أن تقول أن فكرتك عن مرونة زنبرك الساعة، أو وظيفتها فى ضبط الوقت، تكون نسخة من شىء فى الساعة ؟! إن فكرتك فى مثل هذه الحالة «تتفق مع الواقع» بمعنى أنها تقودك إلى نتائج مرضية عن طريق تأثيرها فيك، حتى إنك تحصل على «مرشد نافع ومفيد» (مثل : المحافظة على التزاماتك، أو إصلاح الساعة عندما تتعطل، وتجعلها مرة ثانية أداة نافعة ومفيدة لكى تمكنك من المحافظة على التزاماتك).

الصدق ليس شيئاً جاهزاً موجوداً أمامنا هناك، أى فى العالم الخارجى. الصدق، على العكس، شىء يحدثه الإنسان، هو توافق ناجح بين أغراضه وبين العالم. فعندما نتحدث عن الصحة، لانشير إلى شىء ما مستقل أو إلى جوهر موجود فى أجسامنا يجعل قلوبنا تنبض بانتظام، ويجعل دمنا يسير فى دورته، ومعداتنا تهضم الطعام، وهكذا. إن

الصحة ليست سوى كلمة تعنى أداء أعضاء الجسم المتعددة لوظائفها العادية. وعلى نحو مماثل، لا يكون الصدق سوى أداء الأفكار لوظيفتها العادية فى حياتنا ككل.

والحقائق تتغير باستمرار. فقد كان نسق علم الفلك البطليموسى صادقاً فيما مضى. وحقق الناس عن طريقه تنبؤات كثيرة ناجحة عن تغيرات فى مواضع الكواكب، وكسوف الشمس والقمر، إلخ. لقد نجحت النظرية : ولذلك كانت صادقة. لكن لم يعد النسق القديم يعمل فى زمن كوبرنيقوس : إذ لم يستطع أن يفسر ظواهر كثيرة يمكن ملاحظتها إلا بطريقة مُربكة، إن لم يكن قد عجز عن تفسير هذه الظواهر على الإطلاق. أما عن طريق الفرض الذى يقول أن الأرض تتحرك حول الشمس، فقد تحققت تنبؤات كثيرة بنجاح. ولذلك فإن النسق الكوبرنيقى صادق الآن، وأصبح النسق البطليموسى زائفاً. وقد يحل فى المستقبل نسق فى علم الفلك يختلف أتم الاختلاف، مما لا نتخيله الآن، محل النسق الكوبرنيقى، لأننا سنجد أنه أكثر فائدة ونفعاً؛ وإذا حدث ذلك، فإن النسق الكوبرنيقى سيصبح زائفاً. منْ يستطيع أن يتخيل أن النظريات العلمية لهذا العام عن الألكترونات، والبروتونات، والنيترونات، والجينات ... الخ، سوف تدوم طويلاً، نظراً إلى أن تصورات عن هذه المسائل قد تغيرت باستمرار إبان الماضى القريب جداً ؟ كلا، فلنتخلى عن الفكرة التى تقول إن الحقيقة مطلقة تماماً وننظر إلى الحقيقة على أنها تخضع لتعديلات مستمرة، مثل كلمات اللغة، أو عادات أمة ما.

الصدق يشير باستمرار إلى فعل يمكن أن يحدث فى المستقبل ولذلك زعم بعض البرجماتيين - وفكر جيمس أحياناً يؤكد هذا التفسير - أن الماضى يتغير. فكثير من الأمريكيين يفسرون الآن أسباب دخول الولايات المتحدة الحرب العالمية بطريقة تختلف أتم الاختلاف عما فعلوه عام ١٩١٧، أو حتى منذ عشر سنوات مضت، ومن المأمون أن يقال أن المؤرخين يفسرون الأسباب بطريقة مختلفة فى عقد أو عقدين. ما هى الأسباب الحقيقية؟ مَنْ يستطيع أن يقول ؟ إن الصدق هو ما يعمل فى الزمان على ضوء الحاجات الملّحة للموقف الراهن.

إن انتقادات النظرية البرجماتية عن طبيعة الصدق تنكر أن الصدق يمكن أن يتغير، إن معتقدات الناس عن الصدق تتغير بالتأكيد، بالطريقة التى يُقال أنها تصدق على الصدق نفسه؛ لقد خلط جيمس بين الاعتقاد والصدق. ويرد جيمس بأنه من المستحيل أن نقوم بأى تمييز بين معتقدات فعالة عما هو صادق، والحقائق ذاتها. فهما واحد ونفس الشيء.

وفى الفقرات الثلاث السابقة، ربما صيغت نظرية جيمس التى تقول أن الحقائق تتغير

بصورة أكثر جرأة من صياغته هو، بيد أنه من الصعب أن نرى ماذا يعنى مذهبه فى طبيعة الصدق بالنسبة له، إذا لم يعنى ذلك. ولقد دار جدال ونزاع لمدة سنوات بين أنصار النظرية البرجماتية عن طبيعة الصدق والمثاليين والواقعيين الذين تمسكوا بالتمييز العادى بين الحقائق والمعتقدات. ولم يُقال شيء فى النهاية عن الموضوع، وانتهى الجدال والنزاع، بدون أن يستطيع طرف أن يقنع الطرف الآخر.

ومع ذلك، لم يقرر جيمس بعد هذا العناء أن الصدق ذاتى تماماً، أو مسألة تفى تماماً بغرض مؤقت. وثمة ثلاثة أنواع من الحقائق المستقلة فى كل موقف: لابد أن تتفق معها أحكامنا لكى تكون صادقة. النوع الأول هو وقائع الحس العينية. إن إدراكاتنا الحسية ترغمنا. ويمكن أن نختار إلى حد ما من إدراكاتنا المعطاة تلك التى ننتبه إليها، لكن إذا لم نخضع لوساوس وهلوسات، فإننا لا نستطيع أن ندرك ما لايُدرك فى الإحساس. أما النوع الثانى، فإننا يجب أن نقبل أنواعاً مجردة من الأشياء والعلاقات، مثل مبادئ المنطق والرياضيات. فهذه المبادئ يكون لها، فى بعض الأحيان على الأقل، حقيقة مستقلة عن انتباهنا وإرادتنا (مشيئتنا). إن المفاهيم، أو الكليات مطلقة وثابتة (كما يرى أنصار المذهب الواقعى المنطقى). ويمكننا أن نكوّن تصورات جديدة عن أشياء، لكنا لا نستطيع أن نغير التصورات القديمة. ويبدو أن جيمس يُسلّم بأنه لا أحد يستطيع أن يستهين بقانون الهوية وعدم التناقض وجدول الضرب. ويمكن أن نقوم، بالتأكيد، فى الرياضيات، والبرجماتيون مغرمون ببيان ذلك، باختيار البديهيات والمسلمات التى نبدأ منها - وهنا تكون أى هندسة لا إقليدية ممكنة بالتالى - لكن ما أن تقوم باختياراتك التى تبدأ منها، حتى ينبغى عليك أن تتبعها بصرامة . أما النوع الثالث من الحقائق المستقلة فى كل موقف ، فهو أننا نكون مقيدين بكيان الحقائق الأخرى كله الموجود من قبل فى حوزتنا. إننا لانريد أن نستبعد الحقائق القديمة إذالم نضطر إلى ذلك، وتمثل اكتشافات جديدة فى العلم للكيان المقبول لمذاهب علمية متى كان ذلك ممكناً.

وبالتالى، فثمة ثلاثة أنواع من الحقائق التى يجب أن يطابقها حكم عند جيمس. وليست هناك مرونة خاصة بالنوع الثانى الذى ذكرناه، وهناك مرونة قليلة خاصة بالنوع الأول، أما النوع الثالث، فإنه يتغير، لكن بصورة بطيئة للغاية، مع تقدم المعرفة البشرية.

ويبيّن قبول جيمس لنظامين من الحقيقة؛ أحدهما لا نستطيع أن نغيره على الإطلاق، والآخر لا نستطيع أن نغيره إلا بصورة قليلة للغاية، أنه فيلسوف واقعى إلى حد أنه يسلّم بوجود كون مستقل، إلى درجة يستطيع الإنسان أن يعرفها. وليس جيمس فيلسوفاً عقلياً.

فهو عندما ينظر إلى طبيعة هذا الكون الواقعي، كما نراه، فإنه يعتقد أنه يتطور؛ أى أن ألواناً من الجدة تنشأ بداخله؛ لأنه ليس محدداً تماماً، ليس وحدة تامة، لكنه يمكن أن يصبح أكثر من ذلك، وذلك بسبب مجهوداتنا، ويمكننا أن نصنع هذه المجهودات عن طريق تأثير أذهاننا على أجهزتنا العصبية فتؤدى إلى حركات تحدثها عضلاتنا. ويعتقد كثيرون ليسوا برجماتيين أن جيمس قد نجح بهذه التقريرات فى دحض التفسيرات الآلية واللاأدرية عند سبنسر ووجهة نظر الجبر الذاتى عند المثاليين. لقد قدم تفسيراً معقولاً يفسح مجالاً للحرية البشرية والمبادأة أكثر من معظم فلاسفة عصره الرواد. وتلك هى مساهمته الحقيقية، من وجهة نظر أولئك الذين لايستطيعون أن يقبلوا النظرية البرجماتية عن طبيعة الصدق، وأولئك الذين ينظرون إلى المنهج البرجماتى على أنه ليس سوى طريقة من الطرق التى يمكن أن نتحقق عن طريقها من الصدق. ولسوء الطالع، أعمى الجدال والنزاع حول رفض الفلاسفة البرجماتيين القيام بتمييز بين المعتقدات والحقائق نقاد جيمس وأتباعه البرجماتيين عن الخصائص الكثيرة الممتازة الموجودة فى المذهب البرجماتى بوصفه منهجاً، لايتضمن بالضرورة النظرية البرجماتية عن طبيعة الصدق.

٨- الدين

يرى جيمس فى مقاله المبكر «الفعل المنعكس ومذهب التأليه» (الذى أعيد نشره فى كتاب «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى») الذى كتبه عندما كان عالم نفس فى البداية، أن مبدأ الفعل المنعكس يبين أن لكل عملية ذهنية بشرية أصلها فى انطباع داخلى لحاسة ما، وانطباع خارجى فى فعل عضلى. ولذلك يتصور مذهب التأليه الله على أنه شخصية توجد خارج شخصيتنا نحن وترتبط بنا فى تجاربنا الدينية، وتطلق قوانا، وتساعدنا على أن نكيف أنفسنا مع العالم بثقة. فمذهب التأليه يرضى طبائعنا العقلية والعاطفية بطريقة لا يحتمل أن تقوم بها أى نظرية منافسة مثل المذهب المادى، ومذهب وحدة الوجود، أو المذهب اللاأدرى، ولأننا نتكيف ونتفاعل مع العالم الخارجى عن طريق الفعل المنعكس، فمن المعقول أن نستنتج أنه من المرجح أن يكون التصور الخاص بالألوهية صادقاً.

ويؤكد جيمس ، فى مقال متأخر وهو «إرادة الاعتقاد»، الذى أشرنا إليه من قبل، «حقنا فى أن نؤمن» بالله، حتى بدون برهان مطلق، لأن المماثلات والاحتمالات تكون

لصالح وجود الله، ولأننا نستطيع عن طريق قبول فكرة الله أن نثرى حياتنا، ونصل إلى الإلهام فى سلوكنا الفعال، الذى ينقصنا لولا قبول هذه الفكرة.

ويجد جيمس فى كتابه «صنوف من التجربة الدينية» أن افتراض وجود الله، الذى يجعل من الممكن أن ننسب صفات هذه الظواهر مثل : الهداية، والصلاة، والتصوف، والقداسة، إلى قوة لاتعمل فيها ذواتنا بوعى، أكثر إرضاء وإقناعاً من أى فرض بديل. وجيمس غامض إلى حد ما بالنسبة لطبيعة الله. فهو، فى بعض الأحيان، يفترض على سبيل المزاح، بسبب مذهبه فى التعدد، وميوله وكراهيته للمطلق، أن هناك آلهة متعددة فى الكون، بدلاً من إله واحد فقط. وقد أدى به وجود الشر فى العالم، كما أدى بجون ستيوارت مل، إلى الإقرار بأن الله محدود القوة، وأن له محيطاً خارجياً، وأنه متناه فى القوة أو فى المعرفة، أو فيهما معاً. ومع ذلك، يوجد الله كما يرى جيمس فى العالم بمعنى واقعى؛ أى أنه يوجد مستقلاً عنا، مع إنه يكون مألوفاً لنا ولمثلنا العليا. وذلك كل ما تتطلبه حاجات الدين العملية. ويفترض جيمس أننا قد نتعاون بالفعل مع الله ونساعده فى تنفيذ أغراضه الكثيرة، وذلك عن طريق إخلاصنا لمهامنا المتواضعة (التشبيهات التى تخطر بالبال هى الطرق التى يمكن أن يساعد بها الأطفال آباءهم، ويساعد بها التلاميذ مدرسيهم، ويساعد بها الجنود ضباطهم).

وقد كتب جيمس قليلاً بصورة نسبية عن مشكلة الخلود. وهو يرفض، فى محاضرته انجرسول Ingersoll، عن الخلود البشرى» اعتراضات علمية معينة مفترضة على الخلود القائم على وجهة النظر التى قُبلت قبولاً عاماً وهى تذهب إلى أن الوعى وظيفة للمخ وللجهاز العصبى، ويبين جيمس أن قبول هذا المذهب يجب ألا يتضمن أن الوعى نتاج لفعل المخ. إذ يمكن تفسير المعطيات العلمية جيداً بصورة مكافئة بناء على الفرض البديل الذى يقول أن المخ والجهاز العصبى وسيلتان يتصل بواسطتهما عقل مستقل وربما خالد بالعالم الخارجى. (وقد شرح هنرى برجسون فيما بعد هذا الفرض البديل بالتفصيل فى كتابه «المادة والذاكرة»، وأيضاً «ماكدوجال» فى كتابه «الجسم والذهن»، وقدم كلاهما دليلاً علمياً يعتقدان بصورة جازمة أنه يحبذ الحالة المستقلة للذهن، ويجعل الخلود أمراً محتملاً). لقد اهتم جيمس لعدة سنوات طويلة بالدراسات الروحية، فقد كانت له اهتمامات بجلسات الوسطاء، ودرس بعناية ما كُتب فى الموضوع. ولم يعتقد أن البحوث الروحية لم تبرهن بعد على نجاحها فى البرهنة على الخلود الشخصى، لكنه كان يعتقد أن كثيراً من البحوث لها قيمتها، وأن البحث ينبغى أن يستمر (١٤).

٩- التجريبية المتطرفة

على الرغم من أن جيمس كثيراً ما يردد أن موقفه الخاص، من حيث إنه يتميز عن برجماتيين آخرين وفلاسفة من مدارس مختلفة، هو التجريبية المتطرفة، فإنه لم يشرح بالتفصيل ما يعنيه بالمفهوم، إلا بطريقة عامة جداً. ومن الصعب أن نقرر عدد نظرياته الفلسفية المتنوعة التى كان ينوى أن تشملها هذه التسمية. لقد كان يعتقد، بالطبع، أن التجريبية المتطرفة تتفق تماماً مع المذهب البرجماتى؛ لكنه مع ذلك يسلم بأنه ليس من الضرورى أن يوافق عليها البرجماتيون، وقد يبدو أيضاً أنه يمكن لفلاسفة ليسوا برجماتيين أن يأخذوا بالتجريبية المتطرفة. ويقدم جيمس صياغته الأكثر وضوحاً للتجريبية المتطرفة فى افتتاحية كتابه «معنى الصدق»، حيث يجعلها مكونة من ثلاث مسائل.

المسألة الأولى، كما يقول، مسلمة تذهب إلى أن «الأشياء الوحيدة التى يدور حولها جدال ونزاع بين فلاسفة يمكن تحديدها بألفاظ مستمدة من التجربة». ويتمسك بهذه المسلمة من الناحية الظاهرية أى فيلسوف تجريبى بمعنى الكلمة (لو كان هناك أى فيلسوف هكذا) ينكر أن أى معرفة أياً كانت يمكن أن تستمد من مصدر آخر غير التجربة. وتستحق تجريبية مطلقة مثل هذه أن يُطلق عليها لقب «المتطرفة». ولم يكن جيمس نفسه متسقاً بصفة ملحوظة فى آرائه الدينية، وفى «واقعيته المنطقية» التى أشرنا إليها من قبل، مع هذه التجريبية المتطرفة.

أما المسألة الثانية، فهى حكم الواقع (سنعرضها هنا بصورة مركزة ومبسطة) : فالعلاقات بين الأشياء تكون مسائل للتجربة، والأشياء ذاتها أيضاً. وهذه خاصية مهمة لفلسفة جيمس العامة. إذ أن هيوم ومل وفلاسفة تجريبيين آخرين افترضوا أن المضامين المباشرة للتجربة الحسية هى إحساسات محددة، يتميز بعضها عن بعض - مثل «أحمر» و«أزرق» و«حلو»، و«مر»، و«بارد»، و«حار»، و«صلب»، و«ناعم»... إلخ - وترجع العلاقات بين الإحساسات إلى نشاط الذهن المتمثل فى عملية التداعى. وقد افترض كانط والفلاسفة المثاليون نفس الفرض، لكنهم قرروا بالإضافة إلى ذلك أن نشاط الذهن الذى يتمثل فى إضفاء الوحدة يسير وفق قوانين قبلية. ويؤكد جيمس، فى مقابل فلاسفة تجريبيين سابقين عليه، وفلاسفة مثاليين، أيضاً، أن العلاقات التى تعبر عنها القضايا، والروابط، وحروف العطف (مثل : «يكون» و«لايكون» و«بالتالى» و«قبل» و«فى» و«على» و«بجانب» و«بين» و«يشبه» و«لايشبه» و«مثل» و«لكن») تكون مُعطاة بالفعل فى طوفان التجربة المباشرة بوصفها شذرات من الإحساسات التى تسميها الأسماء والأفعال.

وقد أدى هذا الإصرار على الحقيقة الواقعية للعلاقات والألفاظ التى ترتبط بها بتلاميذ جيمس الذين أصبحوا واقعيين جـدداً إلى إحياء مذهب تخارج العلاقات الذى قدمه لوك. إذ يمكن لموضوع ما أن يدخل فى علاقة ويخـرج منها إلى علاقة أخرى بدون أن يتأثر فى نواح أخرى. فعندما نخرج كـتاباً من الحقيبة ونضعه على المنضـدة، مثلاً، لا تؤثر علاقاته الخارجية الجـديدة فى طبيعته لتكون خلاف ما هى عليـه. وبالمثل، تـستطيع الموضوعات أن تنتقل داخل علاقة الوعى وخارجه بدون أن يتغير لتكون خلاف ما هو عليه (فمثلاً الكتاب الذى لايكون بداخل انتباهك الواعى يظل على ما كان عليه من كل جانب آخر).

أما المسألة الثالثة فى تجريبية جيمس المتطرفة فهى النـتيجة العامة (وسنعرضها بصورة مركزة وبسيطة) وتقول أن : أجزاء التجربة، والأشياء، والعلاقات، تتضافر معاً بدون دعم خارجى. وما يقصده جيمس أنه ليست هناك حاجة إلى افتراض حامل للمادة.لكى يجعل الموضوعات الخارجية حـقيقية، كما افترض لوك، وليست هناك حـاجة إلى افتراض حامل من الروح، كمـا أكد باركلى، وليست هناك حـاجة إلى افتـراض «وعى بوجه عام» كـما افتـرض كانط، وليست هناك حاجـة إلى افتراض روح (عـقل) مطلق كما افتـرض هيجل وأنصار المذهب المثـالى المطلق، وليست هناك حاجـة إلى ما لايمكن معرفـته كما افـترض سبنسر. إن الحقائق الواقعية التى توجد أمـامنا فى تجربة مباشرة هى كل الحقائق الموجودة. وهى أشياء مترابطة وعلاقاتها، مع كـمية الوحدة والتنظيم التى أشرنا إليها من قبل فى هذا الفصل فى القـسم الخاص «بمذهب التعدد» (١٥). ومن الممكن، وحـتى من المحتمل، أن جيمس كان يقصد أن تكون المسائل التى ناقشناها فى هذا الفصل متضمنة بداخل التجريبية المتطرفة. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن النظر إلى التـجريبية المتطرفة على أنها نوع من أنواع الواقعية الجديدة.

١٠ ـ جيمس والواقعية الجديدة

يزعم جيـمس أحياناً أنه مـبشر بالواقعـية الجديدة ولاشك أن هناك مـيولاً فى أفكاره تشير إلى هذا الاتجاه (١٦).

أولاً : ينظر جيمس إلى الذهن على أنه انتقائى، وليس مبدعاً وخلاقاً. ففى مجال الإحسـاس ، ينتقى الكائن العـضوى المنبهـات التى تُقدم والتى يسـتجيب لـها، ولكنه لا

يخلقها. وفى مجال السلوك الأخلاقى، ينتقى الشخص من بين المصالح الممكنة التى يطلق عليها الخير ويتبعها. إن كل فكر انتقائى من بين اختيارات توجد أمام الذهن، لكنه لاينتجها.

ثانياً : لا يوجد الوعى بوصفه جوهراً أو كياناً، يتميز عن مضامينه. فهو تجميع Grouping (١٧). إذ أن الكائن الحى ينتقى، كما رأينا، من الموضوعات الموجودة فى بيئته تلك التى ينتبه إليها. ثم تكوِّن الموضوعات المنتقاة مجموعة. والوعى هو ببساطة الاسم الذى يطلق على مجموعة الموضوعات التى يختارها الكائن الحى. وذلك ضرب مفضل من الواقعية الجديدة.

ثالثاً : تتجمع الصفات والعلاقات فى بعض الأحيان فى إحدى التجميعات التى تؤلف وعياً، لكنها توجد مستقلة عن كل هذه التجميعات، تلك هى عناصر التجربة الخالصة. ولا تكون «التجربة الخالصة» من حيث إنها كذلك فيزيائية ولا سيكولوجية. فهى تتكون من «كيانات محايدة» قد تصبح، بحق، إما فيزيائية أو سيكولوجية على حسب ما تكون متضمنة بداخل هذا النوع من التجميع أو ذاك. فإذا كانت متضمنة بداخل النسق الدينامى الذى نطلق عليه اسم الطبيعة الفيزيائية، تكون مادية؛ غير أن المادة ذاتها لاتكون سوى نوع من التجميع أو العلاقة، وليست حاملاً يكون أساساً لشىء، أو جوهراً. وهناك نوع آخر من التجميع لكيانات محايدة هو «النسق المثالى»؛ مثل أنساق الرياضيات والمنطق الصورى. إن وعى أى كائن حى هو وعى تجميعات متنوعة لتجربة خالصة؛ إنه تجميع عملى وله وظيفة. وذلك ضرب من الواقعية الجديدة أيضاً.

رابعاً : ومع ذلك، لابد أن نتذكر أن الوعى غائى عند جيمس : فهو يُحدث اختلافاً فى العالم. ويصر جيمس أيضاً على واقعية الحرية البشرية وقدرة الإنسان على أن يقوم بتغيرات فى مجرى الأحداث. ولقد رفض جيمس المحاكاة التى قام بها فلاسفة واقعيون وهى أنه يمكن مقارنة الوعى، طالما أنه علاقة خارجية بين أشياء واقعية أو كيانات، بمناخ محض لا يحدث اختلافاً على الإطلاق فى طبيعة الموضوعات التى يغلفها. ولو أن جيمس قد عاش حتى يرى الحركة الواقعية الجديدة تتطور، لأصبح واحداً من أولئك الواقعيين الذين يصرون على أنه عندما تصبح الموضوعات متجمعة فى مجموعة تسمى بالوعى، فإن شيئاً يحدث لم يكن يحدث بطريقة أخرى. إن نوع الكائنات الحية الواعية التى تسمى بالموجودات البشرية تحدث صنوفاً من التوافق مع البيئة لا تمكنها من البقاء فحسب، بل من أن تحصل على حرية فردية وتحقق قيماً أخلاقية، وتجعل هذا العالم عالماً أحسن وأفضل،

وتساعد الله فى تنفيذ مهامه الخاصة العظيمة. إن ميل السنوات الأخيرة بين بعض الواقعيين الجدد، بصفة خاصة الفلاسفة التطوريين البارزين، الذين سنختار «صموئيل ألكسندر» من بينهم للدراسة فى فصل قادم، هو أن يعرفوا أن العناصر، عندما تبزغ فى مستوى الذهن، تبلغ مستوى أعلى من الحرية والتقدم فى القيم. ومن المحتمل أن جيمس كان سيتفق مع واقعيين من هذا النوع لو أنه عاش عشرين سنة أخرى.

REFERENCES

James' Biography and Correspondence :

The Letters of William james, 2 vols. Edited by his son, Henry James.

The Thought and Character of William James. 2 vols. partly expository and partly quotations from correspondence. By R. B. Perry.

James' Philosophical Works :

Pragmatism.

The Will to Believe and Other Essays.

Memories and Studies.

The Varieties of Religious Experience.

Human Immortality

A Pluralistic Universe.

Some Problems of Philosophy.

Essays in Radical Empiricism.

Selections :

Selected papres of Philosophy (Everyman library).

The Philosophy of William James (Modern Library).

Expositions :

The Philosophy of William James, By Th. Flournoy.

Present Philosophival Tendencies, Appendix, by R. B. Perry.

الفصل الثانى والعشرون

جون ديوى

١- مدخل

هناك اتفاق عام على أن جون ديوى J. Dewey (المولود عام ١٨٥٩)[١] يوضع مع وليم جيمس وجوزيا رويس بين الفلاسفة الأمريكان الثلاثة الأكثر شهرة الذين ظهروا فى القرن العشرين. والأهمية النسبية لهؤلاء الفلاسفة الثلاثة يعود إلى رأى المرء. فقد كان لديوى عدد كبير من الأتباع والأنصار أكثرمن وليم جيمس ورويس، على الرغم من أنه لم يستطع على الإطلاق أن يحول الغالبية العظمى من أبناء بلدته إلى فلسفته هو. ومع ذلك، تأثر به، تقريباً، كل فيلسوف ومربى فى أمريكا إلى حد ما.

تلقى ديوى تعليمه الجامعى، كمواطن من مواطنى مدينة «برلنجتون» بولاية «فرمونت»، فى جامعة الولاية، حيث تعلم المذهب الحدسى الواقعى الأسكتلندى الذى كان سائداً فى أمريكا حينذاك. وبعد ثلاثة سنوات من التعليم العالى، ربما كان يدين له بأول اهتماماته بمشكلات التربية، عاد إلى «برلنجتون» لمدة عام حيث درس دراسة خاصة على يد هـ.ب. تورى H.P. Torrey، أستاذ الفلسفة بالجامعة. ودرس تحت توجيهه تاريخ الفلسفة، كما تعلّم قراءة الفلسفة الألمانية[١] . ولأنه وُلد وترعرع فى شمال «نيوانجلند»، فقد كان يكن احتراماً وتقديراً لقيم الأسرة والجماعة المحلية. وكان يأمل فى أن تنتقل هذه القيم إلى مجموعات أوسع من الأمة والعالم(٢).

أكمل ديوى دراساته العليا فى جامعة «جونز هوبكنز»، حيث حصل على الدكتوراة على يد «چورچ سيلفستر موريس»، الذى درّس له كانط وهيجل باستفاضة ودقة، وجعله يهتم بكتابات «إدوارد كيرد» و«جون كيرد»، و«توماس هل جرين» وغيره من الهيجليين الجدد الإنجليز الآخرين فى ذلك الوقت. وكتب ديوى كتبه الأولى، عن علم النفس، وليبنتس، والأخلاق، من وجهة نظره الخاصة. وبعد أن حصل على الدكتوراة من جامعة

---

(١) وتوفى عام ١٩٥٢ (المراجع).

«هويكنز» عام ١٨٨٤، رافق «موريس» إلى جامعة «متشجن»، حيث عمل مدرساً وأستاذاً مساعداً للفلسفة. وعمل أستاذاً فى جامعة (منيسوتا» لمدة عام قبل أن يخلف «مورس»، بعد وفاته، رئيساً لقسم الفلسفة فى جامعة «متشجن».

وكانت السنوات الحاسمة فى تطور ديوى الفلسفى هى الفترة من عام ١٨٩٤ حتى عام ١٩٠٤، عندما كان رئيس قسم الفلسفة فى جامعة «شيكاغو» التى أُنشئت حديثاً، فقد مارس تجارب واسعة فى التعليم الإبتدائى، وعمل كمدير لمدرسة التربية الملحقة بالجامعة. وانسلخ مبكراً فى تلك الحقبة عن الهيجلية الجديدة، واكتشف المبادىء الأساسية للرؤية الفلسفية التى ناصرها ودافع عنها، والتى تُعرف باسم «الذرائعية» Instrumentalism أو «النظرية الأداتية»، أو «المذهب العملى». وتشبه هذه الفلسفة فى بعض الجوانب ما أعلنه وليم جيمس للعالم وأسماه «المذهب البرجماتى»؛ وبعد أن أعلن جيمس لسنوات عديدة على الملأ أن ديوى برجماتى أيضاً، قبِلَ ديوى التسمية مع بعض التردد، وتخلى عنها بعد جيل (تخلى عنها فى كتابه عن المنطق الذى نُشر عام ١٩٣٨)(٣). والتشابهات بين «برجماتية» جيمس و«ذرائعية» ديوى ليست تامة على الإطلاق رغم أنها ملحوظة. وقد دَّعم زملاء ديوى فى قسمه «مذهب الذرائع» عنده أثناء السنوات التى كان يعمل فيها فى جامعة «شيكاغو». كما تأثر أناس كثيرون بديوى فى تفكيرهم فى أقسام أخرى بالجامعة. وقد طُبقت أفكاره عن التعليم الإبتدائى والثانوى والعالى أيضاً بحماس فى «المدرسة التجريبية»[١]. وكان الشخصية الرئيسية فى اجتماعات «الجمعية الفلسفية الغربية»، التى كانت تتكون من مدرسى الفلسفة فى جميع أنحاء الغرب الأوسط.

ويمكن أن نقدم برهاناً معقولاً على الزعم بأن رؤية ديوى الفلسفية هى إلى حد ما رد فعل شخص من ولاية «فرمونت» على حياة الغرب الأوسط، كما عرفها[٢]. فلقد تأثر بهذا الإقليم أكثر من أى مكان آخر. إذ مرت المنطقة إبان الست عشرة سنة التى عاشها ديوى هناك بكساد فادح وبانتعاش اقتصادى. وكانت الثروات تجمع فى لمح البصر وتفقد

---

(١) أنشأ ديوي مدرسة تجريبية تحت رعاية جامعة شيكاغو سميت بعد ذلك باسم مدرسة ديوي (المراجع).

(٢) المقارنة هنا بين نشأة ديوي في الولاية التي ولد فيها في «فيرمونت» في الشمال الشرقي وهي منطقة ريفية هادئة يعيش أهلها على الزراعة، وما يسمونه في الولايات المتحدة «بالغرب الأوسط» وهو إقليم نزح إليه المغامرون من شرق الولايات المتحدة وأنشأوا حياة اقتصادية مختلفة فيها الثراء الفاحش وفيها المغامرات الخطرة أيضاً (المراجع).

بالطريقة نفسها. واستطاع الحكماء وأصحاب العزيمة والحظ أن ينجحوا. وكان الناس معتمدين على أنفسهم، ولديهم الرغبة فى أن يأخذوا الفرص، وكانوا يرغبون فى العمل الحر الجرىء أكثر من العمل الثابت الآمن الذى يكلفهم الخضوع لقوانين الحكومة، ومن ثم يقلل من حرية المبادأة.

كانت الحياة كما شهدها معرضة للخطر، ولكن بلوغ النجاح فيها كان كبير الاحتمال؛ ولم يكن «البحث عن اليقين» أو «طلب اليقين» الذى سخر منه ديوى فيما بعد، جزءاً من حياة الناس. استطاع كثير من الناس أن يحسنوا حالتهم إلى حد ما، لكن كانت هناك، من ناحية أخرى، مجموعة كبيرة من العمال المستغلين استغلالاً سيئاً يعيشون فى ظروف سيئة، بصفة خاصة فى المدن الكبيرة مثل «شيكاغو». واهتم ديوى بحماس بالاستقرار الاجتماعى ومجهودات أخرى لمصلحة أولئك الذين كانت حقوقهم مهضومة، الذين كانوا، ربما، مهاجرين وأطفالهم الذين جاءوا إلى أمريكا من كل أنحاء الأرض، تاركين عاداتهم الأصلية خلفهم. وقلَّما تجد العائلات المُعمِّرة والأكثر ازدهاراً قد امتدت إقامتها هناك لأكثر من جيل أو جيلين انحدرا من الرواد الذين استقروا فى البلد، دون أن يبقوا على شىء من موقف أجدادهم من العرف الموروث. فلم يعد أحد يهتم بعادات الماضى وثقافته، واعتقد الجميع أن التقدم مؤكد وسيكون سريعاً.

ورغب طلاب الغرب الأوسط فى جامعتى «متشجن» و«مينسوتا»، وفى جامعة شيكاغو التى كانت تُمول تمويلاً خاصاً، عادة فى أن يكونوا «عمليين» فيما يدرسونه. ولأنهم جاءوا من أسر لم تقدر الثقافة إلا بقدر أقل مما كان عليه الحال بين الطلاب الذين كانوا يدرسون فى جامعات الجهة الشرقية من الولايات المتحدة، أو جامعات أوربا، فقد اهتموا بمواد ذات صلة وثيقة بأعمالهم المستقبلية وربما ذات صلة بالأعمال التجارية. وكان هؤلاء الطلاب على استعداد للإيمان بأن اللغة اللاتينية واليونانية ومواد إنسانية أخرى هى مخلفات الثقافة الأرستقراطية لطبقات تنعم بأوقات الفراغ، وينبغى إيقافها فى ظل ديمقراطية تتكون من رجال أعمال عمليين. وقد أراد هؤلاء الطلاب، فى الغالب، أن يفعلوا أشياء بأيديهم، ويدخلوا فى نقاش نشط ويشد الانتباه يدور حول موضوعات مفيدة ونافعة بصورة جلية واضحة. ولم يهتموا كثيراً بالكتب العميقة والمتخصصة، وتعلموا محاضرات يدون أن تكون لها أدنى صلة عملية مباشرة «بالحياة» كما عرفوها.

ومع وجود حشد من الطلاب جاءوا من كل الأجناس البشرية والقوميات، أحس ديوى كأستاذ فى الجامعة بضغط قوى لأن ينكر أى فروق كائنة ما كانت فى قدرات سلالات مختلفة من البشر؛ فكل إنسان صالح للعمل مثل أى شخص آخر من جهة الوراثة؛ وليس هناك غرائز فطرية ذات أهمية فى الجنس البشرى؛ وكل ما نقوم به ليس سوى نتائج لعادات يمكن تعديلها عن طريق التربية. ومن ثم فينبغى إتاحة فرص متساوية للجميع. وهكذا أصبح ديوى من دُعاة المساواة بين البشر فى مجال الأنثربولوجيا، وأيضاً فى كل الموضوعات الأخرى.

وقد تغيرت ظروف الغرب الأوسط السياسية والاقتصادية، والاجتماعية بصورة سريعة، لكن ليس دائما نحو الأفضل. وهكذا استطاع ديوى أن يرى أننا فى حاجة إلى التربية، وأنه يجب على المدارس أن تقوم بإعداد مواطنى المستقبل من أجل ديمقراطية أفضل. لكنه تشكك فى قيمة التقاليد المحافظة كلها، كالتقليد الذى يقول بالحقوق الطبيعية، والمصالح «المنافع» المكتسبة، والعرف الذى يقضى بالرجوع إلى السابقات فى أحكام المجتمع، وكالمعتقدات الدينية، بل حتى العلمية منها. ليس هناك شىء ثابت فى التجربة لا يتغير إذا استدعت الظروف أن يتغير. ولا ينبغى أن يسمح لأى شىء بأن يقف فى طريق إعادة البناء الاجتماعى أو تجديده. ومع ذلك، هناك حد لرديكالية ديوى. فقد كان مواطناً من مواطنى الولاية التى أنجبت «كالفن كولدج»[1]، ولم يكن من السهل أن يصبح واحداً من سكان «فرمونت» اشتراكياً أو شيوعياً. وواصل ديوى الإيمان بالخلق الشخصى، والاعتماد على الذات، وحياة الجماعة الريفية، واجتماعات المدينة، والتعاون الديمقراطى، والمساواة فى الفرص. وينبغى أن تكون الظروف السياسية لائقة وكريمة بصورة أكبر مما كانت عليه فى «شيكاغو». وينبغى أن تصبح جوانب الحياة الاقتصادية وغيرها أكثر عدالة وإنصافاً. ولذلك أصبح ديوى مصلحاً شديد الحماس، أراد أن يصبح كل شىء اشتراكياً (بمعنى ديمقراطى، والدعوة إلى المساوة بين البشر)، بدون أن يصبح اشتراكياً (بمعنى حرب الطبقات، وديكتاتورية البرولتياريا، وهيمنة حزب واحد، وذوبان الفرد فى الطبقة).

---

(١) كالفن كولدج (١٨٧٢ ـ ١٩٣٣) سياسي أمريكي من اعضاء الحزب الجمهوري، الرئيس الثلاثون للولايات المتحدة الأمريكية (١٩٢٣ ـ ١٩٢٩). انتهج سياسة قوامها عدم التدخل في شئون الصناعة والتجارة، وتميز عهده بالخلو من الأزمات الكبرى، وانتشار الأزدهار الاقتصادي الظاهري (المراجع).

وقد آمن ديوى بأنه ينبغى أن يكون التعليم متاحاً على أساس مساواة الأطفال والكبار من جميع الأجناس البشرية، والأديان، والمنزلة الاجتماعية. ولا يعانى أحد من مركب الدونية. بل ينبغى على الجميع أن يتعاونوا داخل فصول المدرسة والجامعة، وأن يطوروا روحاً ديمقراطية، وينبغى عليهم أن يتذكروا هذه الروح فى منازلهم، ومجتمعاتهم، وأن يكوِّنوا مجتمعاً مسالماً، ومتسامحاً، ومتعاطفاً، ومتقدماً. ويبدا سكان الغرب الأوسط لديوى على حق فى إصرارهم على أنه ينبغى أن يكون لجميع المواد التى تُدرس صلة وثيقة بالحياة، غير أن ذلك لا يعنى بالنسبة له أن التعليم يجب أن يكون مهنياً فقط. فما يُدرس بطريقة صحيحة وكذلك العلم، والفن، وحتى اللغات الأجنبية والفلسفة الذرائعية يمكن أن يُسهم فى إثراء الحياة التى يفتقر إليها الجيل الحالى من سكان الغرب الأوسط. لكن يمكن أن نجعله يدرك ذلك إدراكاً تاماً.

وعلى الرغم من أن رويس قد جاء من منطقة أكثر تخلفاً وخارجة على القانون والنظام بصورة أشد من أى منطقة عرفها ديوى، فإنه جعل إقامته فى أقدم المناطق فى أمريكا وأكثرها ثقافة، ووجد ملاذه الفلسفى فى الطمأنينة الهادئة للمطلق. أما جيمسَ فقد عاش طيلة حياته فى نيويورك، ونيوانجلند، وأوربا، وبينما عرف أن هناك فوضى كبيرة وغموضاً فى العالم، بدت له المشكلات الفلسفية تتطلب، أساساً، تحليلاً من مداخل دينية ونفسية؛ فهو لم تواجهه بالتالى، بصورة مباشرة، مشكلات اجتماعية دينية كتلك التى واجهها ديوى. ولذلك يزعم المعجبون بديوى بأنه وصل إلى فهم جيد للروح الأمريكية، التى كان معظم خصائصها موجود فى قلب القارة، أكثر من معاصريه الفيلسوفين العظيمين. وربما كان لهذا الإعجاب ما يبرره.

وفى عام ١٩٠٤ قبل ديوى دعوة من قسم الفلسفة فى جامعة كولمبيا فى مدينة نيويورك، حيث ظل هناك حتى أحيل إلى التقاعد وأصبح أستاذاً متقاعداً فى عام ١٩٢٩ . وأقام فى المدينة، يكتب كُتباً ومقالات، متخصصة وعامة، ويلقى محاضرات ويحضر مؤتمرات. لقد كان مؤلفاً غزير الإنتاج، وأنتج أعمالاً ذات شهرة عالمية منذ أن ظهر كتابه «علم النفس» عام ١٨٨٦ . وفى عام ١٩٣٩ ، عندما كان فى سن التاسعة والسبعين، نُشر عمله الأكثر تألقاً وتخصصاً ووضوحاً فى بعض الجوانب، وأعنى به كتاب «المنطق»(١).

(١) ترجمه إلى العربية الدكتور زكي نجيب محمود، وقامت بنشره دار المعارف بمصر (المراجع).

وذاعت شهرته فى العالم، وأصبح محاضراً فى محاضرات جيفورد[1] فى بريطانيا العظمى. وعمل خبيراً استشارياً فى المسائل التربوية فى بلاد بعيدة كانت ترغب فى أن تمثل الحضارة الغربية ـ مثل الصين، واليابان، وروسيا، وتركيا. ومن ناحية أخرى فبعد أن ذهب ديوى إلى جامعة كولومبيا، فإن زملاءه فى الفلسفة والتربية، لم يكونوا ـ فى العادة ـ تلاميذاً له رغم أنهم احترموه وقدّروه. فقد قدموا وجهات نظرهم المستقلة لطلابهم العاديين. وقوبلت آراء ديوى بتقدير طيب فى الولايات الشرقية، مع أنها لم تُقبل بغير فحص أو تمحيص، أو تؤخذ على أنها آراء مقدسة، على نحو ما كان عليه الحال، تقريباً، عندما كان فى شيكاغو. وقد رحب ديوى، شخصياً، بهذا الموقف الشرقى، لأنه كان رجلاً متواضعاً ولا يدّعى لنفسه غير ما هو عليه فى الحقيقة، ولم تكن لديه رغبة فى أن يقوم بوظيفة السلطة العلمية أو الأكاديمية. وكان باستمرار متعاطفاً مع الفلاسفة الشباب والمعلمين، والواقع، مع كل إنسان. وانجذب إلى الرجل بصفة شخصية ـ وبطريقة لا تقاوم ـ حتى أولئك الذين أنشقوا بقوة عن نظرياته الفلسفية والتربوية بصورة قوية للغاية.

وليس من الممكن هنا تتبع تطور فكر ديوى بالتفصيل ـ ليس من الممكن تتبع كيف تخلى فى بيئة الغرب الأوسط بصورة تدريجية عن كل إيمان بالمطلق ومع ذلك احتفظ بالعديد من الاستبصارات الهيجلية الأخرى، ولا يمكن أن نتتبع أيضاً كيف طور مذهب الذرائع تحت تأثير علم النفس عند جيمس والنظرة البيولوجية عند داروِن، وهكسلى، وسبنسر. وبدلاً من ذلك، فإن المحاولة الأكثر تواضعاً هى أن نقوم بمعالجة فلسفته العامة عن طريق آرائه فى التربية ـ وهو إجراء أوصى به ديوى نفسه(٤).

٢ ـ فلسفة التربية

يقدم ديوى فى كتابه «المدرسة والمجتمع» الذى نشر عام ١٨٩٩ تفسيراً للمناهج التى نفذها فى «معمل مدرسته»[2] من أجل الأطفال، والفلسفة التى تكون أساساً لها. فقبل الثورة الصناعية، بصفة خاصة فى الأماكن الريفية ـ ربما تشمل منزل طفولة ديوى فى

(١) هي المحاضرات التي رصد لها اللورد جيفورد (احد أثرياء اسكتلنده) مبلغاً كبيراً وخصصها لدراسة «اللاهوت الطبيعي» بصفة خاصة، وقد ساهم فيها كثير من فلاسفة العصر في انجلترا وامريكا على السواء (المراجع).
(٢) وهي المدرسة التجريبية التي اقامتها له جامعة شيكاغو وسميت مدرسة ديوي أو معمل ديوي (المراجع).

فـرمونت ـ كـانت الصـور النمطيـة للعمل الـصناعى تُمارس فـى المنزل، وكان الأطفـال يساهمـون فيه. وكانت نتيـجة ذلك أنهم اكتسـبوا عادات النظام، والصناعـة، والإحساس بالمسئولية: فكل واحـد منهم شعر أنه لابد أن يفعل شيئاً، وينتج شيئاً فى العالم. وكانت المشكلة بالنسبة لمدرسة المدينة الحديثة هى تقديم تدريب مماثل فى بيئة أكثر تعقيداً. فالمدرسة يجب أن تكون مجتمعاً مصغراً يصبح فيه الأطفال مواطنين أذكياء ونافعين عن طريق صنع أشياء بصورة مشتركة.

ليست الاهتمامات العقلية هى المسيطرة عند الغالبية العظمى من الموجودات البشرية، ولا يمكن إثارتها إلا عن طريق مـشكلات تنشأ من الأنشطة المختلفة. كـان يُقدم للأطفال فى مدرسـة ديوى مواد خـام، مثل الكتـان، ونباتات القطن، وصـوف مأخـوذ من ظهور الأغنام. وكانوا يدرسون الأنواع المختلفة من الألياف، واختـرعوا مناهج لفصلها، وللغزل والنسج، وجعل القماش الذى صنـعوه ثياباً. وفيما يتعلق بتلك الأنشطة، كـان اهتمامهم موجهاً نحو الـشروط التى وفقاً لها تُنتج المواد الخام، ومراكز التـصنيع والتوزيع، والفيزياء والكيميـاء المتعلقتين بصنع النـسيج، وكيف تيسر المخـترعات تقدم الجنس البـشرى. وكان ديوى لا يزال هيـجلياً بدرجـة جعلتـه يعتـقد أن دراسة أى شىء دراسـة تامة تفـضى إلى علاقات عضوية بكل شىء آخـر، ولذلك يقول أنه من الممكن أن نضغط تاريخ كل الجنس البـشرى إلى تطور الـكتان، والقطن، وأنسـجـة الصوف فى مـلابس. وكـانت الأنشطة الأخرى، التى ساهم فيها الأولاد والبنات، تتعلق بعمل النجارة، والحدادة، وفن الطبخ.

لقد اكتسب الطفل خبرة فى تلك المدرسة فى المقام الأول، واتصل بالحقائق الواقعية، وتعاون مع أقرانه. وتعلم دلالة وأهمية العلم، والجغرافيا، والتاريخ. وطوّر استخدامه للغة الأصلية بمناقشات شفهية فى الفصل وإنشـاءات مكتوبة عما يفعله أو يبحثه. ورسم صوراً أو صنع نماذج من الصلصال لما حققه هو أو لما حقـقه الآخرون، أو لموضوعات يوحى بها عملهم، وعـبرّ بذلك عن نفسـه فى الفن. (ويعتـقد ديوى أن كل فن حقـيقى تعبـير عن خبرات فى المقام الأول). وتتركز كل مـواد المقررات الأخرى، بقدر المستطاع، حول أنشطة تُمارس فى المدرسة. وكانت مـدرسة ديوى معملاً حيث يصنع الأطفال أشـياء، ويشرعون بعد ذلك فى أن يتعلموا الكثير عنها عن طريق تجاربهم المعملية، تحت توجيه المدرس الذى يبحث عن مـعلومات إضـافية فى الكـتب، نقول كانت هذه المدرسـة معـملاً بدلاً من أن

تكون، فى الأساس، حجرات لتدريس دروس فى كتب وتجيب عن الأسئلة التى يسألها المدرس. ويتطلب القيام بأى شىء مرض ومقنع المثابرة، والاجتهاد، والدقة: ولذلك أتاح الالتزام نفسه، وليس إجبار المدرس، النظام. وبدلاً من أن يستاء التلميذ من مساعدة الآخر، كما يحدث فى المدارس الرسمية فى الغالب، عَمِلَ الأطفال سوياً فى أنشطتهم، وحاول كل واحد منهم أن يقوم بدوره ويتلقى ثناء الآخرين. وتعلموا بتلك الطريقة أن يكونوا مواطنين أخياراً. ولم تكن أنشطة المدرسة مهنية بالمعنى الضيق - إذ لم يتدرب الأطفال على حرفة معينة. فقد كانوا، على العكس، وبحق، أحراراً ومثقفين؛ لأنهم أرشدوا إلى دراسة كل مجالات البحث التى ترتبط بحياة فعلية كما تدور فى العالم حول التلاميذ.

ويقدم ديوى فى كتابه "الديمقراطية والتربية"، الذى نُشر عام ١٩١٦(١)، فلسفته فى التربية بالتفصيل(٥). يرى فى هذا الكتاب أن التربية هى العملية التى تعين الجماعات البشرية على استمرار وجودها. وتهدف تلك المجموعات الاجتماعية التى تتقدم بقصد إلى تنوع أعظم من اهتمامات تشارك فيها بالتبادل، ولا تقتصر على المحافظة على عادات راسخة ومتأصلة. إنها تكون ديمقراطية فى المساواة. وتسمح بالحرية لأعضائها، ومصلحة عامة واعية. والمثال الديمقراطى هو إعادة بناء أو إعادة تنظيم التجربة. ويجب أن تستمر هذه العملية باستمرار فى المجتمع. ولابد أن تكون المدرسة بالمثل مجتمعاً يتم فيه إثراء تجربة التلاميذ وتنظيمها عن طريق أنشطة مشتركة. ولابد من اختيار موضوع التعليم ومناهجه بالنظر إلى هذا المثال. إن المدرسة يجب ألا تكون محاكاة أو مجرد نسخة من حياة اجتماعية معاصرة فى العالم الخارجى. إذ ينبغى عليها أن تُبسِّط المشكلات حتى يستطيع التلاميذ أن يفهموها ويتصرفوا بذكاء. ويجب أن تسير حياتها العامة وفق خطة أخلاقية أفضل من خطة العالم الخارجى. ويجب أن تتطلع إلى ديمقراطية أفضل وتساعد على إيجادها.

ولم يتحقق المثال الديمقراطى تماماً فى الوقت الحاضر سواء فى مجتمعنا أو فى مدارسنا. ويرجع ذلك إلى عدم النظر إلى الخبرة بوضوح على أنها نمو عضوى، تنسجم

---

(١) ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور متى عقراوي، وزكريا ميخائيل ونشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٤٦ (المراجع).

فيه كل الأهتمامات. فلقد أعتقد، على العكس، بصورة خاطئة أن الخبرة تتكون من تنوع من مجالات أو اهتمامات منفصلة، لكل منها قيمها المستقلة. وقد قبلت الفلسفة العامة والتربية، بالتالى، تنوعاً من الثنائيات أو النقائض. فأفترض، مثلاً، أن الطبيعة الفيزيائية توجد فى تعارض حاد مع الإنسان، ولم يتم إدراك أن الإنسان نشأ من الطبيعة، التى تنسجم قواه معها، والتى يكون قادراً إلى حد كبير على أن يعيد بناءها. وتم تقسيم المجتمع إلى طبقة صغيرة ذات امتيازات وتنعم بكثير من أوقات الفراغ والتربية الثقافية، والكثرة الوضيعة العاملة التى كان تدريبها مهنياً. ويعتقد ديوى أن هذا التقسيم الخاطىء للمجتمع إلى مجموعتين متصارعتين مسئول عما يعتقد أنه أخطاء فى أنساق الماضى الفلسفية. فقد كان أفلاطون وأرسطو أرستقراطيين ازدريا الحياة المفيدة للصانع، وأعطيا منزلة رفيعة للتأمل العقلى الخالص بدون فائدة عملية. وتصور ديكارت وأتباعه الطبيعة الفيزيائية والذهن تصوراً ثنائياً، أى أن كلاً منهما خارج عن الآخر. وعزل فلاسفة متأخرون الإحساسات عن العالم الخارجى وعن العمليات الذهنية الأخرى، وجعلوها مصدراً بعيداً للمعرفة. واعتقد هوبز، وآدم سميث، وبنتام، وآخرون أن الناس بدأوا بكونهم أنانيين بصورة خالصة، ولم يصبحوا اجتماعيين إلا عن طريق مصالح أنانية مستنيرة؛ لأنهم لم يدركوا أن الناس لديهم باستمرار دوافع اجتماعية تحتاج إلى توجيه وتطوير فقط. وبينما يؤمن ديوى بدراسة تاريخ الفلسفة، فإنه يعتقد أن ذلك لابد أن يتم بصورة نقدية خالصة، وأنه يجب عدم قبول تصورات من الماضى بدون إعادة بناء دقيق على ضوء التجربة المعاصرة والاحتياجات.

إن الفلسفة تنشأ باستمرار، كما يعتقد ديوى، من مشكلات تنشأ فى صعوبات الحياة الاجتماعية. ويعتقد أن ذلك يصدق بالنسبة للمناقشات الميتافيزيقية الخاصة بالعلاقة بين الذهن والمادة، والبدن والنفس، والبشرية والطبيعة الفيزيائية، كما يصدق أيضاً بالنسبة لمناقشات حيث يكون ذلك صحيحاً بصورة واضحة؛ مثل الصراع بين الفرد والجماعة، والنظرية والممارسة. إن الفلسفة تحاول أن تبلغ حكمة تؤثر على مجرى الحياة. ويكون للشخص ميل فلسفى إذا كان لديه تركيز على المسئولية الاجتماعية ويحس بها، وإذا كان منفتح العقل، ويرغب فى تعديل عادات الحياة القديمة لكى تواجه ظروفاً جديدة، إننا نتجه إلى علوم مثل: الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، والأنثربولوجيا، والتاريخ، لكى نكتشف وقائع العالم؛ لكن عندما نسأل عن نوع ميل الفعل الدائم الذى

نقبله فى ضوء هذه النتائج، فإننا نثير تساؤلاً فلسفياً. وتواجه الفلسفة مشكلات مستعصية تنشأ فى حالات طارئة جديدة؛ فالفلسفة ليست فكراً تاماً، بل هى تفكير فى عملية فعلية مع إشارة إلى ما هو متوقع؛ إنها تحدد صعوبات وتفترض مناهج لمعالجتها؛ إن الفلسفة قد توصف بأنها تفكير يصبح واعياً بنفسه. وعندما يكون هناك نزاع بين المصالح العلمية، والدينية، والجمالية، أو بين اهتمام محافظ بالنظام ورغبة تقدمية فى الحرية، ويكون هذا النزاع صداماً بين مثل مختلفة للسلوك تؤثر على المجتمع بأسره وتحتاج إلى تعديل عام، تكون هناك حاجة إلى الفلاسفة. فمن المحتمل أن يقدم الفلاسفة حلولاً مختلفة، كل فيلسوف تلهمه طبقته الاجتماعية الخاصة. وإذا أصبح مذهب أى فيلسوف معين مؤثراً، فإن ذلك يرجع إلى أنه يتضمن برنامجاً للتوافق الاجتماعى. ويفسر ديوى، فى الأغلب الأعم، كل شىء من وجهة نظر اجتماعية، إن لم يكن، بحق، من وجهة نظر أنثربولوجية.

وهكذا تصبح العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والتربية واضحة جلية. فالنظرية الفلسفية التى لا يكون لها أهمية فى المجهود التربوى لابد أن تكون مصطنعة، وتقيِّم وجهة النظر التربوية فلسفات منافسة وتكشف عن أهميتها العملية. وإذا تصورنا التربية بصورة واسعة، بوصفها عملية تكوين ميول عقلية ووجدانية أساسية نحو الطبيعة وبنى البشر، فإن الفلسفة تصبح النظرية العامة فى التربية. إن الفلسفة لا يمكن أن تظل رمزية، ولفظية، ومسايرة للعواطف والأهواء إلا بالنسبة لعقائد قليلة أو تعسفية، إذا لم يكن لفحصها للتجربة الماضية ولبرنامجها الخاص بالقيم أثر فى السلوك.

إن للفلسفة، بالتالى، مهمة مزدوجة: المهمة الأولى هى أنها تنقد أهدافاً موجودة بالنظر إلى العلم الحالى، والمهمة الثانية هى أنها تميز بين أهداف أصبحت مهملة ومهجورة وتغلب عليها العواطف وأهداف يمكن إعادة بنائها لكى تواجه المواقف الاجتماعية الراهنة. إن التربية هى معمل تُختبر فيه المذاهب الفلسفية بصورة عملية. ولابد أن تستمر إعادة بناء الفلسفة، والتربية، والأفكار الاجتماعية، والمناهج معاً لكى تواجه مواقف جديدة مترتبة على تغيرات مستمرة فى الحياة الاجتماعية التى يلازمها تقدم فى العلم، والثورة الصناعية، وتطور الديمقراطية.

واضح إذن أن فلسفة ديوى «الذرائعية»، التى ننظر إليها فى وضعها التربوى، تشبه

برجماتية جيمس بطرق متعددة، ومع ذلك تختلف عنها إلى حد ما فى الروح. فكل من جيمس وديوى يعتقد أن الفلسفات لابد أن تُختبر بالممارسة: أى أن الصدق ينكشف فى الفعل. ومع ذلك، فإن اهتمام جيمس هو اهتمام دينى إلى حد كبير. أما ديوى فيهتم أساساً بإصلاحات اجتماعية وتحسينات فى التربية. ولقد تأثر كلاهما بألوان التقدم الجديدة فى العلم الطبيعى، بصفة خاصة فى البيولوچيا. ويأخذ ديوى التضمنات الفلسفية للبيولوچيا بجدية أكثر من جيمس، على الرغم من أن جيمس، الذى بدأ مهمته كعالم بيولوچيا، كانت لديه معرفة مباشرة بصورة كبيرة بالموضوع. إن جيمس من أنصار التعدد بصورة صريحة، ويعتقد أن العالم يتكون من عناصر كثيرة منفصلة. أما ديوى، فيبقى على المذهب الهيجلى بدرجة تكفى لرغبته فى توحيد الأشياء عندما يستطيع، ويراها مترابطة بصورة متبادلة فى كليات عضوية لها مغزى ودلالة من الناحية الاجتماعية. إن كلاً من جيمس وديوى يرفضان، بالتأكيد، المطلق بدون قيد. وكلاهما يعتقد أن ألوان الجدة تنشأ داخل الخبرة، وأنه لابد من مراجعة الحقائق باستمرار وإعادة بنائها. ولا يوضح كلاهما كيفية تحديد الخبرة، ولا كيفية ارتباطها بسائر الكون.

٣ ـ التفكير التأملى والمنطق

يربط كتاب «كيف نفكر»، الذى نُشر أول مرة عام ١٩٠٩، ونُقح عام ١٩٣٣، فلسفة ديوى التربوية بحديثه عن المنطق. فعندما نحلم، وأحياناً عندما نستيقظ، يستمر تيار وعينا بتوان وكسل، وبصورة غير منطقية، وبصورة غير متصلة، متجهاً نحو غاية. لكن عندما يكون التفكير تأملياً، تنشأ الأفكار المتتابعة والأحكام بعضها من بعض، ويدعم بعضها بعضاً، وتكون هناك حركة مستمرة نحو هدف؛ أى نحو حل مشكلة ما. ويمكن أن نميز خمسة أطوار فى سلسلة التفكير التأملى. افرض أنك تسير فى غابة، وشرد تفكيرك بتوان وكسل، فى أحلام اليقظة. وفجأة وجدت قناة أمامك فى الطريق. فإذا كانت القناة لا هى واسعة ولا عميقة، وأنت قوى الجسم، فإنك تستطيع أن تعبرها بقفزة واحدة، فلا تفكير ولا إشكال، بل عودة إلى شرود تفكيرك فى أحلام اليقظة الذى لم ينقطع سوى لحظة قصيرة، وهكذا تمضى فى طريقك، وتستأنف شرود تفكيرك فى أحلام اليقظة. إن الانقطاع كان قليلاً وتمَّ حل المشكلة بسهولة حتى إن المشكلة تكاد الا توجد، ولم يكن التفكير

تأملياً، إنْ كان موجوداً على الإطلاق إلا مؤقتاً فقط. (هذا المثل التوضيحى للقناة هو مثل المؤلف وهو يأمل أن يكون صحيحاً).

لكن افرض، على العكس ، أن القناة كانت عميقة إلى حد ما وعميقة، ومملوءة بالمياة الموحلة، وأنك لست قوى الجسم، ولديك موعد يجب أن تحافظ عليه. فى هذه الحالة قد تحدث عملية التفكير التأملى الحقيقى، مع كل الأطوار الخمسة. بالنسبة للطور الأول، يخطر ببالك اقتراحات بديلة: إذ تحاول أن تقفز فوق الحفرة، أو تسير على ضفة القناة على أمل أن تصل سريعاً إلى نهايتها، أو أن تبحث عن جذع شجرة أو لوحاً من الخشب تعبر عليه. ومع ذلك، تكون هذه الاقتراحات غامضة نسبياً، وربما عاطفية، ولذلك ترتبك وتشعر بحيرة. فينتج الطور الثانى، فتعقلن المشكلة. فتنظر إلى كم تكون الصعوبة خطيرة بالفعل، كم سيحدث إذا فقدت التزامك بالموعد؟ هل ستكون مضيفتك أكثر ازدراء لو أنك تأخرت عن حفلة الشاى التى قامت بإعدادها، أو أنك وصلت فى الموعد بملابس متسخة بالطين؟ إنك تقرر أنه ينبغى عليك أن تصل فى الموعد فى ثياب حسنة المنظر، وبالتالى يجب عليك أن تعبر القناة فى الحال، وبدون وقوع حوادث.

ومع المشكلة التى تم صياغتها بصورة محددة، تنتقل إلى الطور الثالث، أعنى النظر إلى أفكار مرشدة، أى إلى فروض. وأحد هذه الفروض هو أن تنظر إذا ما كان لوح الخشب أو جذع الشجرة خفيفاً بدرجة تجعل من السهل حمله، وأنه يقع على بُعد معقول. وفرض آخر هو أن تجرى، وتحاول أن تقفز فوق القناة بمساعدة قوة الدفع التى حصلت عليها عن طريق الجرى. إنك قد وصلت الآن إلى الطور الرابع. فأنت تفحص فروضك بصورة استنباطية، أى فى ضوء المعرفة الماضية والتجربة. إنك تنظر فيما إذا كان هذا هو نوع الجانب الذى من الممكن أن تضع فيه ألواح الخشب الرخوة وجذوع الشجرة الخفيفة. إنك تفكر ملياً فيما إذا كنت تستطيع أن تقوم بالقفزة المطلوبة بعد الجرى الأولىّ. والطور الخامس، تقوم باختبار الفروض الأكثر احتمالاً عن طريق التجريب، بصورة استقرائية، إنك تجرب عدة ركضات يتبعها قفزات على ضفة القناة التى تقف عليها، لكى تختبر إلى أى مدى يمكنك أن تقفز بالفعل. إنك تجد أنك تستطيع أن تقفز بصورة أكثر اتساعاً من اتساع القناة. لقد تم حل مشكلتك. ولذلك تقفز بسرعة فوق القناة، وتواصل السير سعيداً. وإذا أثّر عليك الحادث بصورة كافية، فإنك قد تعطى له فيما بعد تعبيراً جمالياً

بطريقة ما - كأن تقدم له تفسيراً فكاهياً للآخرين، أو تضعه فى قصيدة، أو ترسم صورة لنفسك وأنت تقفز فوق القناة. إن كل فن حقيقى هو تعبير عن خبرة واضحة مباشرة.

وتوجد تلك الأطوار الخمسة فى كل حالة من حالات التفكير التأملى، على الرغم من أن بعضها قد يكون مختصراً تماماً ويكون بعضها طويلاً ومعقداً. وقد لا يتبع بعضها بعضاً باستمرار فى نفس النظام الدقيق، وعندما يُعاق طور منها، قد يتكرر الطور السابق؛ فإذا لم يؤد واحد من فروض الطور الثالث، مثلاً، إلى استنباطات مرضية ومقنعة فى الطور الرابع، أو إلى تأكيد استقرائى فى الطور الخامس، فإن العودة إلى الطور الثالث ستكون أمراً ضرورياً ولابد من إيجاد فروض جديدة، إذا لم يتم التخلى عن المشكلة كلية. ليس هناك مشكلة تشبه تماماً مشكلة أخرى خبرناها من قبل، وقدمنا لها حلاً، وتذكرناها، إنْ لم تكن مشكلة على الإطلاق. وفضلاً عن ذلك، فإن كل موقف يكون فريداً فى بعض الجوانب، وتكون كل خبرة تتابعاً لا ينتهى من صنوف الجدة.

وبعض المشكلات، خاصة فى الرياضيات، تكون أساساً استنباطية، مع الانتباه الذي يتركز فى الغالب على الطور الرابع تماماً. ويحدث معظم البحث فى العلوم التجريبية فى الطورين الثالث والخامس. وقد تكون المشكلة شخصية ومؤقتة وليست ذات أهمية عظيمة، مثل مثال القفز فوق القناة، أو قد تكون مشكلة ذات أهمية عظيمة للغاية، تكرس لها مجموعة من العلماء أو السياسيين أفضل سنوات حياتهم. ومع ذلك، تكون كل مشكلة ذات أهمية حقيقية متوقعة فى المستقبل، وتشير سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى سلوك مستقبلى. إن التفكير التأملى الحقيقى يؤدى غرضاً ما مفيداً، حتى لو بدا الغرض من أول وهلة نظرياً خالصاً، موجهاً إلى فهم أفضل لمجال ما من مجالات المعرفة، كما هى الحال فى أبحاث جاليليو، ونيوتن، وداروين.

ويكرس ديوى كل كتابه «كيف نفكر» لمناقشة التفكير التأملى، مع التركيز على مشكلات تربوية بصفة خاصة. لقد تمَّ تدريس الكتاب على نطاق واسع فى المدارس العادية، وكرست نصوص أولية عديدة فى المنطق كانت تدرس لطلاب الجامعة انتباهاً للتفكير التأملى. إن معالجة ديوى للتفكير التأملى هى توضيح مميز «الفلسفة الذرائعية» فى إحدى تطبيقاتها الأكثر معقولية.

المنطق: ربما يكون كتاب «نظرية البحث»، الذى نُشر عام ١٩٣٨، هو أعظم كتب ديوى. فهو يصوغ نظريته فى المنطق بشمول، وبوضوح من جهة موضوعات فنية أكثر من أى كتاب من كتاباته السابقة. والمنطق، عند ديوى، هو بحث فى المناهج التى يُمارس بواسطتها البحث - أى التفكير التأملى - فى جميع الميادين. المنطق هو بحث فى مناهج البحث بوجه عام. المنطق هو علم متقدم، لابد أن يتغير من عصر إلى آخر. ولما كانت مناهج العلم تتعدل وتتحسن، فإن تغيرات مناظرة لابد أن تحدث فى المنطق. فقد كان منطق أرسطو ممتازاً بالنسبة لعلم عصره ومجتمعه؛ غير أنه أصبح الآن أقل أهمية. وتستمر مناهج البحث فى التغير فى المستقبل، ومعها المنطق (ويستدل المرء من ذلك أن نظرية ديوى المنطقية سوف تُنسخ).

وموضوع المنطق، كما يرى ديوى، مُحدد تحديداً إجرائياً ومن أمثلة الإجراءات: البحث عن عملة مفقودة، تحرير ورقة رصيد فى البنك، تصنيع زنبرك ساعة. ولابد أن تكون الإجراءات، باستمرار، ذات صلة وثيقة بشىء موجود، شىء مستمر فى العالم. ويدرس المنطق الإجراءات التى تُستخدم فى كل ميادين البحث، وكل المحاولات التى تهدف إلى حل مشكلات. ويوضح ذلك الأطوار الخمسة للتفكير التأملى، وأيضاً منهجا البرهان والملاحظة المستخدمان فى العلوم المتعددة.

والأشكال المنطقية هى أشكال مفترضة: فحتى مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض - اللذان يقولان: (أ) هى (أ)، و(أ) لا تكون (لا أ) - هما مسلمتان فى حقيقة الأمر، أى «شرطان مقنعان» فى مجرى التفكير التأملى، لكى يجعلانه فعالاً (٦). إن الأشكال المنطقية تبدو فى أبحاث المنطق تابعة لاستخدامها القبلى اللاواعى؛ فهى لا ترجع إلى صور قبلية موجودة فى الذهن بالمعنى الكانطى، وليست قوانين كلية للطبيعة توجد بمعنى واقعى قبل القيام بالأبحاث. وكما أن قانون العقود الذى ينظم مقدماً تعهدات العمل، هو قاعدة مقبولة لأن التعاملات السابقة التى تضمنته نجحت بصورة مرضية ومقنعة، فكذلك تكون قوانين المنطق المتعددة اختراعات وضعت على ضوء الإجراءات السابقة، ولا يمكن تطبيقها على إجراءات موجودة إلا بطرق تعمل الآن على نحو مرض. وتخضع قوانين أو صور المنطق للتبديل عندما يتم ابتكار قوانين أفضل منها. ويحدث اليوم استبدال للقواعد القديمة الموجودة عند أرسطو، ومل، ومناطقة آخرين.

والمنطق نظرية طبيعية: فليست هناك فجوة فى الاتصال بين إجراءات البحث التى يدرسها المنطق والإجراءات التى تستمر فى سلوك النباتات والحيوانات. والأختلاف الأساسى هو أن المخلوقات الحية الأدنى تلائم وسائل لغايات فى حياتها بدون التفكير المتروى الواعى المتضمن فى ملاءمة الموجودات المفكرة التى يدرسها المنطق. كما أن المنطق، من ناحية ثانية علم اجتماعى: لأن الناس الذين يعيشون فى جماعات ولديهم لغات وثقافات موروثة يمارسون البحث الإنسانى. فكل بحث إنسانى ينمو من خلفية ثقافة موروثة من الناحية الاجتماعية، وينتهى إلى تعديل لهذه الثقافة. ويكرس ديوى، بالتالى، اهتماماً ملحوظاً للعلاقة بين اللغة والمنطق. والمنطق من ناحية ثالثة، مستقل بذاته: فهو لا يعتمد على الميتافيزيقا، أو علم النفس أو أى علم آخر؛ إنه يدرس المناهج المستخدمة فى كل ميادين البحوث الأخرى ويصوغها؛ إنه «بحث فى البحث».

لقد شرحنا فى الفقرات السابقة المزاعم الرئيسية للفصل التمهيدى من منطق ديوى بطريقة مفرطة فى التبسيط، غير أن المؤلف يأمل أن لا تكون خاطئة. ويفصل ديوى، فيما تبقى من كتابه «المنطق»، تلك المزاعم، ويوضحها بأمثلة، ويطبقها على موضوعات متعددة نوقشت، عادة، فى أبحاث متقدمة فى المنطق. وتخلو نزعة ديوى «الإجرائية» أو «الذرائعية» بوضوح من كثير من ألوان الغموض الموجودة فى «برجماتية» جيمس الأكثر بساطة. إنها نظرية منطقية عميقة ومبرهن عليها بدقة، ولابد أن يُنظر إليها بتقدير واحترام. ويسلم نقاد ديوى الذين لا يرغبون فى الاعتقاد بأن مبادىء المنطق هى ابتكارات ناجحة فقط اخترعها الناس فى مجرى أنشطتهم، نقول يسلم هؤلاء فى الغالب بأن ديوى كان له إسهام قيّم فى وصفه للنظام السيكولوجى الذى يفكر الناس بالفعل بواسطته فى حل المشكلات، كما أن وصفه للتفكير التأملى هو وصف ذو قيمة لا بالنسبة للمدرسين فحسب، بل لكل واحد يرغب فى أن يفكر بصورة فعالة.

٤ ــ الأخلاق والفلسفة الاجتماعية ــ الدين

ربما كانت أفضل مناقشة مختصرة قام بها ديوى لفلسفته «الذرائعية» فى الأخلاق هو الفصل العاشر والذى يأخذ عنوان «بناء الخير» فى كتابه «البحث عن اليقين»، الذى كان عبارة عن محاضرات ألقاها فى سلسلة محاضرات جيفورد عام ١٩٢٩ . وهناك تفسيرات

أتم موجودة فى كتاب «الطبيعة البشرية والسلوك»، المنشور عام ١٩٢١، حيث ترتبط الأخلاق بعلم النفس الاجتماعى، وفى كتاب «الأخلاق»؛ وهو نص لطلاب الجامعة كتبه ديوى بالاشتراك مع الأستاذ «جيمس هايدن تفتس» (نُشر أول مرة عام ١٩٠٨، ثم نُقح بقدر كبير عام ١٩٣٢).

لقد اعترف معظم فلاسفة اليونان وكثير من الفلاسفة المحدثين بالقيم المطلقة والأزلية، التى توصى بالسلوك الصواب فى كل زمان، وكثيراً ما أكد اللاهوتيون المسيحيون، وجود هذه القيم المطلقة ونسبوها إلى عقل الله أو إرادته. ويعترض ديوى بشدة على أى تصور للقيم بطريقة مطلقة. إذ أن القيم تكون، وينبغى أن تكون خاضعة للتعديل باستمرار وإعادة البناء فى مجرى التفكير التأملى بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية والمعرفة العلمية المتزايدة. وينقد ديوى، من ناحية أخرى، الفلاسفة التجريبيين المحدثين، الذين يتهمهم بالتوحيد بين القيم وبين ما يرغبه أى شخص فى لحظة ما. لقد تخيل هؤلاء الفلاسفة التجريبيون أن أى شىء مرغوب يمكن أن يكون مرغوباً فيه من أول وهلة؛ لقد تخيلوا أى أن شىء يرضى يكون مرضياً، وأن أى شىء ممتع يمكن أن يكون ممتعاً[1]. وتصر الأخلاق «الذرائعية»، فى المقابل على أن ما يبرهن على أنه مرض فى ضوء كل النتائج التى يمكن التنبؤ بها بالنسبة لجميع الأشخاص الذين يتأثرون به هو وحده الذى يمكن النظر إليه على أنه مرض، وخير، وصواب.

ويثنى ديوى على انتباه المدرسة النفعية فى الأخلاق إلى نتائج الأفعال، غير أنه يعتقد أن المعيار الأخلاقى لا يمكن أن يتحد مع المشاعر التى تبعث اللذة، ولذلك يرفض مذهب اللذة. وعلاوة على ذلك، لا يمكن الاستغناء عن الدوافع، والشخصية، والذات فى السلوك، ولا يمكن تجاهلها وإغفالها. ومع ذلك، فهى تخضع للتطور والتعديل فى مجرى التجربة التأملية. ويرفض ديوى قبول أى قائمة للفضائل؛ لأنه سيُعهد بهذه القائمة إلى العادات وتصبح مخدراً بالنسبة للتقدم. وكبديل للقيم المحددة، يصر ديوى على أن اهتمام البشرية بالخير لابد أن يكون منصفاً، وصادراً عن إخلاص، ومتواصلاً، ومستمراً (٧).

---

(١) يشير «ديوي» هنا إلى ما يسمى في فلسفة الأخلاق «بالمغالطة الطبيعية» عند مل، لأنه يفترض أن في الإمكان تعريف الخير بالاستناد إلى ما يرغب فيه الناس بالفعل. فحتى لو سلمنا بأن الناس يرغبون دائماً فيما هو خير (وهذا ليس صحيحاً دائماً) فإن هذه الواقعة لا تمثل ما نعنيه بقولنا عن شيء ما أنه خير. فضلاً عن أن كلمة «مرغوب فيه» التي يستخدمها «مل» تعني ما يرغب فيه الناس Desired، لكنه يستخدمها بمعنى ما ينبغي أن يرغب فيه الناس ـ قارن ترجمتنا لكتاب «أسس الليبرالية السياسية» ص ٧٧ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المراجع).

ولقد أبقى ديوى، فى موقفه الأخلاقى العام، على الكثير من آراء «توماس هل جرين» وفلاسفة مثاليين من الهيجليين الجدد الآخرين. إن الوسائل والغايات، والدوافع والنوايا، والسلوك والنتائج تنشأ كلها فى موقف أخلاقى وترتبط ارتباطاً عضوياً. والمثل العليا الأخلاقية هى تطور تدريجى من عصر إلى آخر، يحافظ على التجديد دائم التغير، ولا يمكن، بالتالى، صياغته صياغة محددة. والاختلاف الأساسى بين «ديوى» و«جرين» هو أن جرين يعتقد أن المجرى الكلى للتطور الأخلاقى البشرى يعرفه عقل مطلق منذ الأزل؛ ولذلك يجد ضماناً وهو أن الكل يجد الصواب فى النهاية داخل تجربتنا المؤقتة. ويرفض ديوى الإيمان بأى عقل مطلق. ويرفض الجزاءات المطلقة والضمانات من كل نوع؛ وعندما يزعم فلاسفة أنهم اكتشفوا أياً من هذه الجزاءات والضمانات، فإنهم يحاولون أن يقدسوا ويخلدوا عادات من نوع ما أو آخر قد تكون ذات قيمة فى الماضى، لكن تبرهن الآن وفى المستقبل على أنها عقبات تقف فى طريق تقدم بشرية ديمقراطية.

لقد قيل أحياناً أن فلسفة ديوى الأخلاقية، برفضها تأسيس قواعد ثابتة أو أهداف من أى نوع، تشبه مجموعة من الشباب يقومون برحلة ممتعة يقولون: «إننا لا نعرف إلى أين نذهب، لكننا سائرون فى الطريق!». وينظر أنصار ديوى إلى هذه التهمة على أنها غير منصفة. إن التفكير التأملى له مناهجه فى البحث، التى تقوم على العلم. وإذا تأمل الناس فقط، ولم يتصرفوا بناء على دوافع، وعادات، وأهواء، وانفعالات، لن تكون هناك حروب، ولا صراعات بين العمل ورأس المال، ولا انحرافات اجتماعية أخرى. ويمكن حل كل مشكلة بصورة عملية، إذا ربط الناس فقط الملاحظة والتأمل بالمعرفة العلمية. ويبدو، فى بعض الأحيان، أن إيمان ديوى بفاعلية التفكير التأملى بصورة مطلقة وبدون قيد، يشبه إيمان رجال عصر التنوير بالعقل.

وعندما نفحص الفصول الموجودة فى أخلاق «ديوى» و«تفتس»، الجزء الثالث، الذى يعالج تطبيق النظرية الأخلاقية على حالات معاصرة، فإننا نجد أن ديوى يعرف قائمة محددة من القيم (٨). وهذه القيم ليست، بالتأكيد، مطلقة وأبدية، لكن يبدو أنها تصلح بدون تعديل لعصرنا، والديمقراطية هى أهم قيمة من بين هذه القيم، وهى ليست، بحق، على الإطلاق ديمقراطية «جفرسون»، إنما هى صياغة مُعدَّلة تؤكد التنظيم الاجتماعى للظروف الاقتصادية. ولابد أن تكون حرية التفكير والتعبير عن الرأى كاملة، ولابد أن

تكون حرية الفعل غير مقيدة وتتفق مع الصالح العام. ويجب منع عمل الطفل. ولابد من مراعاة تشريع المصنع فى حماية العمـال. ولابد من الدفاع عن المفاوضة المشتركة عن طريق نقابات العمل بنـاء على قوانين للعمل أكثر مـلاءمة من القوانين التى كانت مـوجودة عام ١٩٣٢ . والتأمـين الاجتماعـى ضد الشيخـوخة، والمرض، والبطالة، هى أمور مـرغوب فيـها. والرأسمـالية المعـدّلة مفضلة فى الولايـات المتحدة فى المسـتقبل القـريب لكل من الاشتراكية والفاشية، بشرط أن تخـضع مهام العمل لضبط عام، ويوزع الدخل بالتساوى، ويصبح التعليم فى متناول الجميع. وإذا استطعنا أن نطلق على كل ذلك اسم الديمقراطية، فإننا قد ننظر إلى الديمقـراطية على أنها قيمة أسمى عند ديـوى، تتحقق عن طريق تفكير عملى. ولم يتـعاطف ديوى مع الأرستقراطيـة، والطبقة التى تنعم بوقت فـراغ، والحقوق المكتسبة أو الامتيازات من أى نوع. إنه من أنصار المساواة بين البشر بدون تحفظ.

ويقدم ديوى آراءه السياسية فى كتابه «الجمهور ومشكلاته»، المنشور عام ١٩٢٧ . إن الوحدة الاجتماعـية النهائية هى الجمـهور - أعنى كل أولئك الذين يتأثرون بالخـير أو الشر عن طريق المصالح المـشتركة. وقـد اعتاد الجـمهور أن يجـد فى لقاء المدينة وسـيطاً حيث يستطيع أن يعلن عن نفـسه فى مسائل ذات اهتـمام عام، ويتخذ إجـراء ذكياً. والدولـة السيـاسيـة، إذا كانت ديمـقراطية، هى الجـمهـور الذى ينظمه ويوجـهه موظفـون ممثلون يختارهم الشعب. وتصبح الدولة مـن الاتساع والتعقيد حداً يضيع معه الجـمهور، ويشعر بحيرة بالتـأكيد، ولا يعرف كـيف يعرف هو نفسه أموراً مـعينة، ويوجه موظفـيه الممثلين بفطنة وذكاء. ويعمل هؤلاء الموظفون استجابة لضغط مجموعات. ويوجه المجتمع فى كل المسائل غير السياسية متخصصـون مدربون، بينما تُنفذ السياسات بغباء وعدم فطنة. وليس للجـمهور أسلـوب معين، ولا يـفصح فى كـلامه. والمشكلة الجـوهرية هى تطوير منهج النقـاش، والحوار، والإقناع، حـتى يحل البـحث والعلانيـة محل الكتـمان، والمحـاباة، والتمويه، والدعاية، والجـهل المطلق، ويستطيع الجمهور أن يكوّن سياسات اجـتماعية عن طريق التفكيـر التأملى. إن الحيـاة المشتركـة تمتلك شيئـاً يشبه الذكـاء (العقل)، ولابد من استعادة هـذا الشيء ولابد أن يمتد إلى الأمة وإلى العلاقات الدوليـة. وقد نقول إن ديوى قد حدد المشكلة، وأكمل بالتالى الطور الثـانى فى التفكير التأملى فى هذا الموضوع. وتظل الأطوار الثلاثة الباقية تحتاج إلى تكملة بين يديه وبين أيدينا.

ويظل موقف ديوى فى كتابه «الحرية والثقافة»، الذى نُشر عام ١٩٣٩، مشابهاً لموقفه فى كتابه «الجمهور ومشكلاته»، من حيث أنه ينظر فى الأحوال الموجودة فى أمريكا، وأوروبا، قبل نشوب الحرب فى أوربا، التى انخرطت فيها فرنسا، وألمانيا، وبلدان أخرى.

ويستبعد رفض ديوى للقيم المطلقة كل المذاهب الدينية التى تؤكد هذه القيم وتنسب إليها مصدراً وسلطة خارج الطبيعة. إن الدين فى الغالب محافظ للغاية، ولا يريد إعادة بناء متغير لكى يواجه ظروفاً جديدة. ويعرف ديوى، من ناحية أخرى، الخدمة التى أداها الدين فى الماضى؛ التى تتجلى فى إحداث الوحدة، والإرادة الخيرة، والتعاون فى المجموعات الاجتماعية. وللدين مكانة فى المستقبل، لو أنه استطاع أن يتعلم التخلى عن صنوف المطلق، وينسلخ عن العادات والتقاليد، والحرص على الدنيا، وربط الرجال والنساء معاً فى صداقة مشتركة، والعمل من أجل إصلاح الجنس البشرى وتقدمه. إن مفهوم الله يمكن أن يبقى بناء على هذه الشروط. فالانتباه سيكون موجهاً نحو حاجات بشرية وطموحات من أجل مجتمع أفضل نعيشه فى هذه الدنيا. وقد كان ديوى باستمرار محبوباً من القساوسة والمشتغلين بالدين، وكان له تأثير ملحوظ على فكر اللاهوتيين الليبراليين وفلاسفة الدين (٩). وقدم آراءه عن الدين بصورة كاملة فى كتابه «الإيمان المشترك».

٥ ـ الاستاطيقا (علم الجمال)

آراء ديوى فى الاستاطيقا مذكورة باختصار، فى ارتباطها بفلسفته العامة، فى الفصل التاسع من كتابه «الخبرة والطبيعة»، الذى نُشر عام ١٩٢٥، ومذكورة بصورة مفصلة، مع تطبيقات وتوضيحات بالأمثلة فى الفنون المتعددة، التى كانت لديه معرفة واسعة بها وتقدير كبير، فى كتابه «الفن خبرة»، الذى نشر عام ١٩٣٤[1]. وتفسيره للفن تفسير اجتماعى فى منظوره وسيولوجى إلى حد كبير.

إن الفنون البسيطة الشائعة، التى أحيت بواسطتها الشعوب البدائية عاداتها ومؤسساتها ونقلتها إلى الأجيال، هى المصادر التى تطورت منها كل الفنون الجميلة. فقد كانت النقوش التى توضع على الأسلحة، والأغطية، والدثار، والأوانى الفخارية، علامات على وحدة

---

(١) ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور زكريا إبراهيم ونشرته مؤسسة فرانكلين عام ١٩٦٣ (المراجع).

القبيلة. وربطت الشعائر، والاحتفالات، والحكايات، الأفراد الأحياء بالميت. واعتقدوا أن شعائر الحِداد، ورقصات الحرب والحصاد، والأعياد، والمحاولات السحرية فى السيطرة على الطبيعة - لها فائدة عملية، ومع ذلك فقد كان الباعث عليها دوافع فنية، كما كانت لها صورة استاطيقية. وتطابق هذه الأنشطة حاجات وظروف الخبرات الأكثر شدة. فقد نعجب بالمعبد اليونانى بسبب خطوطه الكلاسيكية الصارمة ونسبه بارعة الجمال دون أن نفكر فيه من حيث ارتباطه بأى شىء مفيد ونافع. أما عند الأثينيين فقد كان له دلالة عملية. فهو إحياء مدنى لذكرى الوحدة بين المجتمع وآلهته التى ترعاه. وتعلن الكاتدرائيات القوطية عن الرخاء العام بالنسبة إلى الله. ومن ثم فإن كل فن حقيقى هو تعبير عن قيم توجد داخل خبرة جماعة ما، أو داخل خبرة فنان فرد. وعندما تُعاش الخبرات الحقيقية الخلاقة (المبدعة) بصورة عميقة وقوية، فإنها تصل إلى قمتها فى أعمال الفن.

ولا ينبغى أن يكون الفن مجرد حافظ لقيم الماضى وتجاربه، ولا ينبغى أن ينحصر فى صور تقليدية. وربما يكون الفن الكلاسيكى فناً بسيطاً تعلّم الناس احترامه وتقديره، والفن الرومانسى فن جديد، لكنه إذا ما فسر شيئاً ذا قيمة باقية، فإننا سوف نعترف بجدارته، ويصبح بدوره فناً كلاسيكياً. أما العمل الشاذ الغريب الذى ليس له قيمة حقيقية فلن يبقى ولن يدوم. لابد أن يكون الفن تقدمياً، ولابد من تشجيع الفنانين على القيام بتجارب جديدة. وليس الفن العظيم فناً يعبر عن الأرستقراطيين، أو البرجوازيين أو العمال، وإنما هو يفسر ما له دلالة وأهمية بالنسبة للجنس البشرى كله.

ولا يعطى ديوى للعبارة التى تقول «الفن من أجل الفن» سوى أهمية قليلة. لأن الفن يجب أن يكون تفسيراً وتعبيراً نفهم فيه معانى الحياة ونستمتع بها. والفن يثرى الحياة. ولا نبحث، فى الخبرة الأستاطيقية (الجمالية)، بالتأكيد، عن غاية مباشرة خارج الخبرة نفسها. وبهذا المعنى تكون القيم الأستاطيقية ذاتية داخلية intrinsic. ومع ذلك فإنها تكون، وينبغى أن تكون، جزءاً مكملاً للحياة، ولا تكون شيئاً منفصلاً عنها. ولم يكن أفلاطون مخطئاً على الإطلاق عندما كان يرغب فى ضبط وتنظيم دراسة هوميروس واستخدام الموسيقى فى حياة مشتركة. إن الخبرة الجمالية هى، أو ينبغى أن تكون، قمة الخبرة المشتركة فى أعلى صورة من صور التعبير. فعن طريقها يصل الناس إلى تعاطف متبادل وتفاهم أكثر مما يصلون إليه بأية طريقة أخرى.

ومن المستحيل هنا أن نجمل نظريات ديوى الأستاطيقية بالتفصيل. فنزعته الإجرائية تصر على أن كل إنتاج يجب أن يكون فى روحه فنياً؛ أى أن يستهدف خلق شيء ما مفيد ونافع، وأن يفعل ذلك بطريقة تقدم المتعة فى آن معاً. فالآنية والقصيدة الشعرية مصنوعتان من مواد من نوع ما، ولابد من وضعهما معاً بطرق تناسب أغراضهما؛ فكلاهما يسبب صنوفاً من الجاذبية الأستاطيقية، رغم اختلافهما فى الدرجة بالطبع. والتمييز بين الفنون المفيدة والفنون الجميلة ليس إلا مسألة توكيد فحسب على هذا أو ذاك. فكل إنتاج للإنسان يحقق غرضاً وإشباعاً استاطيقيا. وفى عصرنا الحاضر؛ عصر الآلة نجد أن كثيراً جداً من الإنتاج هو مجرد جهد وكد دون وجود لمتعة الإبداع التى اعتدنا على وجودها فى عمل الصانع. ولا يعنى ذلك أن ديوى يرغب فى العودة إلى صور الإنتاج السابقة على الثورة الصناعية، ولكنه يأمل فى أن تصبح المصانع حتى فى عصر الآلة أماكن جذابة ومفيدة للعمل فيها، وقد ينتج الصُناع فى ظروف تجعلهم يفخرون بجودة الصنع. إن كل صانع هو فنان إلى حد ما، يستمتع بعمله، وينتج شيئاً يقدم متعة استاطيقية، كما يقدم خدمة نافعة. ولا ينبغى أن تُنتج أعمال الفن الجميل لكى ترضى كبرياء جامعى التحف من الأغنياء، بل يجب أن تكون فى متناول الجميع، وتثرى فهم الناس. فالحياة بأسرها ينبغى أن تكون جميلة: إذ لا ينبغى أن نعيش فى بيئات يخيم عليها البؤس، ولا نجد الجمال إلا فى الحدائق العامة، والمتاحف، حيث يمكننا أن نهرب مؤقتاً من الحياة اليومية. ولا ينبغى أن «يصنع الفن اعتقاداً»، أو «هروباً من الحياة»؛ إذ لابد أن ينظم الحياة، ويوحدها عن طريق الخيال، ويجعلها منسجمة وممتعة.

٦ ـ الفلسفة العامة

يقدم ديوى صياغته الأكثر إقناعاً لفلسفته العامة فى محاضرات كاروس Carus، التى ألقاها فى الموسم المشترك لكل أقسام الجمعية الفلسفية الأمريكية، ونُشرت عام ١٩٢٥ تحت عنوان «الخبرة والطبيعة».

إن كل ما نعرفه الآن يقع داخل الخبرة. وليست الخبرة مقيدة بمضامين العمليات الواعية واللاوعية. فهى تتضمن أيضاً الأرض، والنباتات، والحيوانات، والشمس، النجوم، ومهمة الجنس البشرى ومصيره، وتاريخ الماضى وما يجرى الآن ـ إنها تتضمن،

بحق، كل شيء نخبره. وتستمر كل خبرة فى الزمان، وتخضع للتغير. وما نجده أساسياً وأصيلاً فى «الخبرة الكلية» يكون متداخلاً ومعقداً. ويقوم العلم بتحليل الخبرة الكلية، ويصفها، ويصنّفها، ويُخضعها لقوانين: وهذا الإجراء من العلم، هو أيضاً نوع آخر من الخبرة. وثمة أطوار أخرى من الخبرة، توجد إلى جانب الخبرة الكلية والعلم، وهى السحر، والأسطورة، والسياسة، والرسم (التصوير)، والشعر. والعلم يتغير، ومن المحتمل أن الفلسفة التى تقوم على علم جيل ما يطيح بها العلم الجديد لجيل يأتى بعده.

وتولى الفلسفة انتباهاً نزيهاً إلى كل مكونات الخبرة - أى إلى ما هو خطر وغير مأمون، وغير يقينى، وغير عقلى، ومكروه، بقدر ما تولى انتباهاً كبيراً لما هو نبيل، وشريف. إذ أن العالم الذى نعيشه ونعانى فيه، ونستمتع فيه هو عالم حقيقى مثل العالم الذى نتصوره من الناحية المنطقية. ولا يمكن للفلسفة أن تعتمد، بصورة نافعة، على إجراء بسيط مثل معيار «الوضوح والتميز» عند ديكارت، أو «الأفكار البسيطة» عند لوك، أو «الانطباعات» عند هيوم، أو «معطيات حسية نهائية»و «منطقية رياضية» أكثر حداثة. وتُنتج كل هذه المعايير فى مجرى التفكير، ولا يمكن افتراض أن لها وجوداً أو صحة خاصة بها، مستقلة عن تفكير الفيلسوف نفسه وسابقة عليه. فلا وجود لذرات حتى يضفى عليها تفكير علماء الفيزياء التأملى وجودًا، ولا لإحساسات حتى يفصلها تحليل علماء النفس الأستبطانى عن أحداث أخرى فى تيار الوعى. ومع ذلك، توجد الذرات والإحساسات الآن داخل الخبرة، أعنى فى تجربة الباحثين العلميين. إن عمل العلماء والفلاسفة، بقدر ما يبرهن على أنه يفى بالغرض، هو إعادة تنظيم خبرة سابقة وإعادة بنائها، ويكون ذا قيمة من حيث إنه كذلك. وهو يبقى حتى يقوم علماء وفلاسفة لاحقون بإعادة تفسير الخبرة بصورة أكثر فعالية. ومن المرجح أن ديوى لا يسلم بأن هناك صدقاً مطلقاً، وثابتاً، ولا حتى، فى فلسفة «الذرائع».

إن الخبرة، بوجه عام، غير مأمونة، ومتغيرة، ومهلكة. هكذا كانت بالنسبة للإنسان البدائى، وظلت كذلك بالنسبة لنا ولكن بقدر أقل، مع حروبنا وهمومنا. ويدخل التفكير التأملى فى المواقف غير المأمونة، ويتعلم الناس، إلى حد ما، التحكم فى الأحداث، ومنع الحوادث أو التخفيض منها، والتخطيط للمستقبل بصورة أكثر أماناً. إن الذهن والمادة خاصيتان مختلفتان تفترضهما الأحداث الطبيعية فى الخبرة؛ إذ أن المادة تدل على نظامها

المتتابع، ويدل الذهن على نظام المعانى الخاص بها فى روابط منطقية. والذهن والمادة كلاهما وظيفتان للتوافق الذى ينشأ داخل مواقف؛ فهما ليسا كياناً يوجد الواحد منهما مستقلاً عن الآخر، ولا يوجدان قبل الخبرة أو مستقلين عنها. ويكون عالم الخبرة غير تام، وغير كامل، بدون أى اتجاه محدد سلفاً. ويمكننا أن نتعلم إلى حد ما ضبط هذا العالم والتحكم فيه؛ حتى إن مجرى الأحداث المستقبلى يكون وفق رغباتنا وطموحاتنا إلى حد كبير، ونثبت صحة أنواع الخير الركيكة، أما أنواع الخير الموثوق بها فتتسع، وتتحقق وعود الخير غير المأمونة بصورة أكثر حرية. (وبمعنى آخر، يؤمن ديوى بعالم أفضل وأحسن).

وللخبرة البشرية خاصيتان تستوقفان الانتباه هما:

(١) المتعة المباشرة - مثل الاحتفالات، والزخرفة، والرقص، والغناء - التى أدت إلى ظهور الفنون الجميلة وألوان من التذوق الأستاطيقى أكثر تحضراً.

(٢) العمل المفيد، الذى يؤدى إلى فنون عملية ومعرفة علمية. ويؤدى عزل الخاصيتين السابقتين إلى فلسفة وتجسيدها فى عالم خير وجمال مفارقين، وثابتين، إلى عالم التراث الأفلاطونى والأرسطى، وإلى المثالية المطلقة الحديثة. وعزل التفسير العلمى الحديث هو مسألة جيدة ويؤدى إلى تقدم أكبر، غير أنه يؤدى إلى الإقرار بالمذهب المادى، والحتمية الآلية؛ إنه غير مبرر. وليست القوانين العلمية سوى أدوات تم اختراعها لتنظيم السلوك وتوجيهه، وضبط الموضوعات والتحكم فيها داخل التجربة البشرية؛ ولذلك لا تكشف عن حقيقة بعيدة توجد خارج الخبرة البشرية.

وتتفاعل الأحداث، الموجودة فى عالم الخبرة، بناء على ثلاثة مستويات متتابعة. الأول، وهو المادة، ويصفها علم الطبيعة: والتفاعلات هنا آلية ورياضية. والثانى هو الحياة، حيث تتفاعل المادة العضوية مع الموضوعات الخارجية عن طريق أعضاء الحس، والجهاز العصبى، والانعكاسات. أما المستوى الثالث فهو الذهن، بما له من أنشطة مثل: التداعى، والتواصل، والمشاركة، وحيازة معانى والاستجابة لها، بما فى ذلك معانى الذاكرة والخيال: وكل ذلك هو تفاعل متبادل بين الكائن الحى البشرى وبيئته، التى يضبط فيها الكائن الحى الأحداث ويتحكم فيها ويغيرها إلى حد ما. والنفس ليست سوى هذه الأنشطة التى تُنظم فى وحدة. وليس ديوى ثنائياً مثل ديكارت، ولا هو من أنصار مذهب التوازى مثل اسبينوزا؛ فالنفس هى ببساطة الكائن الحى المتكامل. وكثيراً ما ينقطع الوعى

كما هـى الحال فى النوم، عندئذ لا يكون لدى الموجود سـوى الوعى ببعض ألوان التكيف الكثيرة والمعانى الحاضرة عند الكائن الحى، ويكون معظمها لا شعورياً فى أى لحظة معينة. ومع ذلك، يكون للوعى وظيفة فهو يظهر حيثـما تكون هناك مشكلة، ويتركز انتباهه على العناصر الموجودة فى المواقف التى تتطلب تكيفاً. وما أن يتحقق ذلك، حتى يصبح النشاط الصحيح عادة وينسـاب من الوعى. وإذا تكيف الكائن الحى تكيفـاً تاماً مع بيئته فى جميع الأوقـات، فلابد أن يكون ذلك لا شـعـورياً تماماً. إذ مـن الواضح أن الوعى عند ديوى، علاقـة، هو أداء لعمليـات وظيفـية عـضوية فى مـوقف ما، وليس جـوهراً يكمن خلف العمليات ومع ذلك فهو ليس ظاهرة ثانوية. بل يؤدى خدمة فى حياة الكائن الحى.

ويفسر ديوى حرية الإرادة بطريقة تشبه هيجل. إذ يرى ديوى أن فهم الظروف بصورة عقلية يـستلزم قدرة ما توجه وتحكم مـسار الأحداث. إننا لا نكون أحراراً عنـدما لا نفهم الظروف المحيطة بنا. ولا نكون أحـراراً عندما لا نعرف سوى أننا نخضع لهـا فقط بصورة سلبيـة. إننا نكون أحراراً عندما نعـرفها، ونخطط لـكيفية تغـييرها، واسـتخدام تبـصرنا بإمكانات لكى ندرك الظروف المرغوب فيها من بينها بصورة أكبر(١٠).

ويقدم كـتاب «البحث عن اليـقين» رؤية مماثلة. ففى هذه المحـاضرات يرفض ديوى «التراث التقليدى» فى الفلسـفة الذى يـمثله أفلاطون، وأرسطو، وكانط، وهيجل، وأنصار الفلسـفة المثالية المطلقة، كما يـرفض كل المحاولات الأخرى التى كانت تهدف إلى اكتشاف نظام أزلى خارج تيار الأحداث المؤقتة المتغيرة التى تشكل الخبرة بحيث تُحفظ القيم فى هذا النظام الأزلى وتُصان. فـهذه محـاولات عقيـمة؛ لأن كل ما هـو موجود بالفـعل يخضع للتغير ومن المحـتمل أن تعبر هذه المحاولات عن دور فاسـد، لأنها تميل إلى تقديس بعض القيم التى تعتقد باستمرار أنها هامة، لكنها تحتـاج فيما بعد إلى مراجعة شاملة ودقيقة. إن اليقين الوحيد والأمان الممكنان للإنسان يكمنان فى مواجهة المستقبل بعزيمة وثبات، وإعادة بناء الأحداث حتى تـتحقق ألوان من التكيف المُرضى، ومعرفة تامة بأن أى تجـديد ـ يتحقق مؤقتا ـ لابد أن يتعدل فيما بعد، لكى يواجه ظروفاً جديدة عندما تظهر.

إن لدى ديوى، كما رأينا فى هذا القـسم، ميتافيزيقا إلـى حد معين. ومع ذلك، لا تخلو هذه الميتافيزيقا من ألوان من الغـموض والألتباس. وضرب من هذا الغموض يكمن فى تصـوره للخبرة؛ إذ ما الذى يقصده ديوى بالخـبرة بالضبط، التى ربما تُعد المصطلح الأكثر أهمية فى ميتافيزيقاه؟

إذا كان ديوى يقصد أن تكون الخبرة شيئاً ذهنياً أو فيزيائياً، كما يبدو أن الكلمة تفترض ذلك، فمن الصعب أن نتصور كيف يمكن للخبرة أن تستمر بذاتها فى الكون بدون أن تكون خبرة ذهن معين أو أذهان تمتلكها. وافتراض أن خبرة ما تكون متضمنة داخل عدد من الأذهان، يتضمن نوعاً ما من المثالية التعددية. ولا يوجد شيء فى كتابات ديوى يوحى بأى ميل نحو المثالية التعددية، حتى إنه يمكن استبعاد إمكان هذا الفرض فى الحال. فإذا افترضنا أن كل خبرة تكون متضمنة بداخل ذهن واحد، فستكون مثالية مطلقة، مثل مثالية رويس. ويرفض ديوى هذه المثالية بالتأكيد. ومع ذلك، لابد أن نتذكر أن ديوى كان فى بداية حياته هيجلياً جديداً، أعنى أنه كان من أنصار ضرب من المثالية المطلقة. ولقد ظن بعض مفسرى ديوى أنه أبقى وهو غافل على كلمة «خبرة» فى مفردات لغته اللاحقة على رفضه للمطلق: أى أنه كان، بصورة تنطوى على مفارقة: «فيلسوفاً مثالياً مطلقاً لم يعد يعتقد فى المطلق». وإلا فسيكون، من الصعب أن نفهم لماذا يستخدم مصطلح «خبرة» بطريقة شاملة كما حدث فى مجمل الفقرات السابقة من هذا القسم. فإذا لم يعتقد أن الخبرة ذهنية بطريقة أو بأخرى، أى يمتلكها ذهن، فيبدو أنه يجعل تفكيره أكثر وضوحاً إذا استبعد استخدام الكلمة بمعنى أكثر شمولاً، ليحل محلها «الواقع» أو «الكون»(١١).

ويعطى ديوى فى بعض الأحيان انطباعاً أنه فيلسوف طبيعى، وربما لا أدرى، بالمعنى الذى يكون به هربرت سبنسر فيلسوفاً طبيعياً ولا أدرياً. ويبدو باستمرار أن ديوى يعنى أن الخبرة لا تحدث إلا عندما يتفاعل كائن حى مع بيئته. وبالتالى، فإن الأرض، وربما الكون ككل، يجب أن تكون، من وجهة نظر طبيعية، موجودة بالتأكيد منذ عصور طويلة سابقة على وجود أى كائن حى. ولا يمكن أن يكون هناك شيء مثل الخبرة أثناء هذه العصور. ولابد أن يكون الكون أكثر اتساعاً من الكائنات الحية الموجودة الآن بداخله، والتى ترتبط بتجاربها. ولو أن ديوى سلّم بذلك، واستمر فى اثبات أن المعرفة البشرية مقيدة بالخبرة، لكان مجبراً على أن يسلم بأن الكون كما يوجد فى ذاته بمعزل عن خبرات الكائنات الحية لا يمكن معرفته. وهذا الموقف الأخير يشبه موقف سبنسر.

ويبدو أن ديوى يكتب فى أحيان أخرى كما لو كان فيلسوفاً وضعياً، لوجود بعض نقاط التشابه مع كونت، وجون ستيوارت مل. وإذا فسرنا ديوى هكذا، فإن موقفه سيكون

شيئاً من هذا القبيل: إن كل ما نعرفه هو الخبرة؛ ومن العبث أن نسأل ماذا يوجد عدا ذلك، إذا لم يوجد أى شىء على الإطلاق. غير أننا نستطيع أن نتعلم كثيراً عن الخبرة، ونطور العلوم الطبيعية، وندرس مناهجها، ونتتج على ضوئها العلوم الاجتماعية التى تساعدنا فى بناء مجتمع أفضل.

ومن المرجح أن يكون التفسير الصحيح لفلسفة ديوى العامة الخاصة بالخبرة هى أن نقول أنه يختلف أتم الاختلاف عن البدائل التى افترضناها من قبل؛ كأن نقول أنه لم يعر اهتماماً بالمشكلات البعيدة التى اهتم بها كل الفلاسفة العظام قبله تقريباً. وليس مهماً عنده عندما نقرر هل هو فيلسوف مثالى، أو فيلسوف طبيعى، أو فيلسوف لا أدرى، أو فيلسوف وضعى. إذ قادته بيئته فى الغرب الأوسط العملية أثناء السنوات التى أخذت فيها فلسفته صورتها المحددة إلى أن يستنتج أنه يجب على الفيلسوف أن يحصر نفسه فى مشكلات تتصل بكيفية إحداث نظام اجتماعى أفضل، وبأبحاث فى الميادين التى تكون فى متناول الفيلسوف ـ مثل التربية والتفكير التأملى ـ وتساعد بصورة مباشرة أو غير مباشرة فى هذه المهمة. وقد طور الفيلسوفان اللذان سنتناول آراءهما فيما بعد، وكلاهما ولدا فى العام الذى ولد فيه ديوى، فكرهما فى بيئتين مختلفتين أتم الاختلاف، وسنجد أنهما اهتما اهتماماً شديداً بتقديم تفسيرات لطبيعة الواقع البعيدة بينما لم يهتم ديوى بهذه المشكلات.

إن إسهامات ديوى الهامة التى قام بها، والتى خولته لأن يندرج بين فلاسفة عصره العظام لم تكن فى الميتافيزيقا، ولكن فى ميادين الفلسفة الأخرى. لقد أدخل روحاً جديدة إلى الفلسفة الحديثة لا تُقدر بثمن عن طريق اقتراحاته لإصلاح التربية، وتحليله المشرق لعمليات المنطق والتفكير التأملى، وتوضيحه لمثل الديمقراطية، وإصراره على أن الفن يجب أن يتكامل مع الحياة، ومواجهته الشجاعة لصعوبات الحقبة الحالية التى يعوقها قصور العادات والتقاليد.

REFERENCES

Autobiographical:

Personal Statement , in Contemporay American Philosophy, Vol. II, edited by G. P. Adams and W. P. Montague.

Semi-popular Works by Dewey :

School and Society (education).

How We Think (education and reflective thinking).

Human Nature and Conduct (ethics and social psychology).

The Public and Its Problems (Political Philosophy).

Freedom and Culture (Political and social Philosophy).

Art as Experience (aesthetics).

A Common Faith (religion).

Ethics (with James H. Tufts).

Democracy and Education (education).

Characters and Events (essays, largely social and political).

More Technical, but Dewey's Best Statments of His Philosophy as a Whole:

Experience and Nature (Carus Lectures).

The Quest for Certainty (Gifford Lectures).

Logic.

Decidedly Technical Works by Dewey:

Essays in Experimental Ligic.

The Philosophy of John Dewey (Selections, edited by J. Ratner).

Interpretations and Evaluations:

Sidney Hook, Hohn Dewey.

P. A. schilpp, editor, The Philosophy of John Dewey. This Volume contains a biography of Dewey by his daughter, critical essays by American philosophers with Dewey's replies, and a full bibliography of Dewey's writings down to October, 1939.

هنرى برجسون

١- مدخل

ولد «هنرى لويس برجسون» عام ١٨٥٩ فى باريس[1]، حيث تعلم فى «ليسيه كوندورسيه» و«مدرسة المعلمين العليا». وعلى الرغم من أنه اهتم بالعلم والأدب معاً، فأنه كرس انتباهه الأول للفلسفة، التى تعلّمها كشاب فى معاهد إقليمية متعددة (وهى تقابل تقريباً المدارس الثانوية الأمريكية والمعاهد العليا) ثم عاد إلى باريس، حيث أشتهر عندما أصبح أستاذاً للفلسفة فى ليسيه هنرى الرابع من عام ١٨٨٩ حتى عام ١٨٩٧ . وبعد أن قام بالتدريس ما يقرب من ثلاث سنوات فى المدرسة التى تلقى فيها تعليمه؛ وهى مدرسة المعلمين العليا، ذاع صيته كمحاضر فى «الكوليج دى فرانس» من عام ١٩٠٠ حتى عام ١٩٢١ . واضطر أولئك الذين كانوا يرغبون فى سماعه إلى أن يأتوا إلى محاضرته قبل الموعد بنصف ساعة لكى يضمنوا وجود أماكن لهم، كما قام أثناء الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ بزيارة أسبانيا، وأمريكا، على رأس بعثات لكى يعرض قضية فرنسا.

وبعد استعادة السلام، رأس لجنة التعاون الفكرى التابعة لعصبة الأمم. وكان عضواً فى الأكاديمية الفرنسية، وأكاديمية العلوم، ومجلس وسام الشرف الفرنسى. وحصل على جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩٢٨ . كان الفلاسفة الفرنسيون فخورين به، غير أن بعضاً منهم لم يكونوا أتباعاً له بلا تحفظ، لأنهم فضلوا إما التراث العقلى، أو المنهج الاجتماعى عند كونت ودور كايم. ومع ذلك، كان تأثيره ملحوظاً إلى حد ما، ويدين له تقريباً، كل فيلسوف معاصر فى كل مكان بشىء ما.

ولد برجسون فى نفس العام الذى ولد فيه ديوى. وقد تأثر كلاهما بجيمس (الذى كان من بين الأوائل الذين جعلوا فلسفة برجسون معروفة للعالم الذى يتحدث اللغة الإنجليزية عن طريق تفسير لطيف فى كتابه <u>الكون المتعدد</u>). ويُقارن برجسون، فى الغالب، بجيمس وديوى، وكان، فى الواقع، يلقب فى بعض الأحيان بالفيلسوف البرجماتى. ومع

ذلك، يبين مدخله للترجمة الفرنسية لكتاب جيمس «المذهب البرجماتي» أنه على الرغم من أعجابه بجيمس، فانه لم يكن برجماتياً. ويعتقد برجسون، شأنه شأن جيمس وديوى، أن التغير أكثر واقعية من الثبات، وأن الزمان لابدأن يؤخذ بجدية واهتمام ولا يُنظر إليه على أنه ظاهر، وأن الإنسان يمتلك إرادة حرة، وأن المدركات والمفاهيم تتكون لكى تساعدنا على أن تعمل بفاعلية. غير أن برجسون يختلف عنهما فى أنه لا يعتقد أن فائدة أدوات التفكير فى الأنشطة تكون أى مفتاح للصدق، فالعكس هو الصحيح تماماً. وذلك سبب من الأسباب الكثيرة التى تبّين عدم إمكان تصنيف برجسون على أنه فيلسوف برجماتى أو «ذرائعى». إن المدركات والتصورات، عند برجسون، لا تبسط تجاربنا الخاصة بالواقع فحسب، بل تزيف هذه التجارب بالفعل. إننا لا نحصل على المنظور الصحيح إلى الواقع، الذى يتغير بلا توقف، عن طريق التفكير التأملى، وإنما عن طريق الحدس intution (الرؤية المباشرة، التعاطف، شىء يشبه الغريزة أكثر من العقل). ونحن نتذكر باستمرار، ولو بصورة غامضة، شلنج والحركة الرومانسية، فى صياغة برجسون الخاصة للحدس، وفى بعض جوانب فلسفته فى التطور.

يقدِّم برجسون فلسفته الأساسية فى أربعة كتب قصيرة نسبياً، عمل فى كل منها عدة سنوات بصبر وتؤدة، قارئاً بتوسع فى العلم والآداب التى تمت بصلة للمشكلات التى اهتم بها. كانت دعاباته البارعة وتشبيهاته المجازية مشرقة، شريطة أن يهتم القارىء بملاحظة التحفظات التى أدخلها عليها. ولكل كتاب من كتب برجسون أهمية أدبية وفلسفية كبيرة. والترجمات الإنجليزية، التى أحيلت إلى برجسون ليوافق عليها، تمثل فكره بدقة، فهى تحتفظ بأكثر من السحر الأدبى للأصل، كما يحدث كثيراً فى الترجمات السليمة.

ويؤكد أول كتاب من هذه الكتب، رسالته فى الدكتوراه «رسالة فى معطيات الشعور المباشرة» «Essai sur Les donnees immediates de La Conscience» (عام ١٨٨٩، وقد ترجم إلى اللغة الإنجليزية تحت عنوان الزمان وحرية الإرادة) أن الواقع فى حالة «دوام» أو «ديمومة»، أى فى حالة اتصال فى الزمان، لا ينقطع إلى الأجزاء على نحو ما يحاول عقلنا تفسيره عندما يسعى إلى قياس مسافات الزمان عن طريق مصطلحات المكان - وأن حياتنا فى الزمان اللامكانى حرة بمعنى ما، أى أنها غير مقيدة. ويزعم كتاب «المادة والذاكرة» (١٨٩٦) أن المخ البشرى هو الأداة التى يتصل الذهن بواسطتها مع العالم الخارجى، وأن الإدراك الحسى هو عملية تمثل بواسطتها إمكانات الفعل أمام الذهن وتكون

الأفعال المناسبة ممكنة، وتشارك ذكريات الماضى فى هذه العملية. وليس الذهن أو النفس نتاجاً لعمليات جسمية، بل هو شيء مستقل، يتصل الجسم بواسطته مع العالم. ويدعم برجسون هذه الصياغة للثنائية أو مذهب التأثير المتبادل، وهى تطوير لصياغة ديكارت، عن طريق واقعتى فقدان الذاكرة، وفقدان القدرة على الكلام، واضطرابات أخرى، يسرد تاريخها بتوسع. إن تصوره للذاكرة عميق، وكان له تأثيرملحوظ على الفلاسفة على أقل تقدير. وهذان الكتابان، رغم أهميتهما على جانب من الصعوبة، ولهذا يُنصح المبتدىء بأن يقرأ فى البداية ما ينظر إليه برجسون نفسه على أنه أكثر كتبه أهمية[٢]. وهو «التطور الخالق» (١٩٠٧)[١]. والكتاب الرابع فى السلسلة هو «منبعا الأخلاق والدين» الذى ظهر عام ١٩٣٢[٢]. ومن كتب برجسون قليلة الأهمية، الكتابان اللذان يهمان القارىء العادى ربما بصورة كبيرة وهما: مدخل إلى الميتافيزيقا[٣]، وهو بيان شبه شعبى مركز لبعض النظريات الأكثر أهمية الموجودة فى كتابيه الأولين الرئيسيين، وكتاب «الضحك»، وهو مقال شعبى يطبق فيه فلسفته العامة على تفسير الكوميديا.

٢ ـ الدفعة الحيّة

دعنا نقترب، بالتالى، من فلسفة برجسون من وجهة نظر التطور الخالق. هذا المصطلح يعنى أن التطور عملية خلاقة، تستمر فى الزمان، وليس محدداً سلفاً، سواء عن طريق خالق عالم وقادر، أو عن طريق مادة تحكمها قوانين آلية. التطور يأخذ مجراه بصورة تلقائية وفق توجيه الدفعة الحية أو الدافع الحى (كما يترجم كُتاب كثيرون مصطلح الدفعة الحية L'élan Vital فى الإنجليزية) والدفعة الحيّة هى الله؛ بالمعنى الذى يؤمن به برجسون بالله، والذى يختلف، كما سنرى حالاً، أتم الاختلاف عن اللاهوت التقليدى.

تذهب الداروينية الجديدة، فى الصورة التى تطورت بها تحت تأثير «فايزمان»[٤]

---

(١) ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور بديع الكسم عام ١٩٤٨ (المراجع).

(٢) ترجمه إلى اللغة العربية سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، دار العلم ط/٢بيروت عام ١٩٤٨ (المراجع).

(٣) وهو في الواقع مقال ـ وليس كتاباً ـ ظهر في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عام ١٩٠٣ . وقد ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور محمد علي أبو ريان، وجعله ملحقاً لكتابه «الفلسفة ومباحثها» ص ٢٥٥ وما بعدها، وأصدرته دار المعارف بالقاهرة (المراجع).

(٤) أوجست فايزمان (١٨٣٤ ـ ١٩١٤) عالم ألماني في البيولوجيا، يعد أحد مؤسسي علم الوراثة وأبرز ممثلي الداروينية الجديدة من مؤلفاته «نظرية الوراثة» عام ١٨٩٣، و«نظرية التطور» عام ١٩٠٤ (المراجع).

وآخرين فى معارضة سبنسر، إلى أن تغيرات تظهر تلقائياً فى جزء الخلية الحية الملقحة (أى نسيج الخلية التناسلية، البويضة والحيوان المنوى)، وتنتقل إلى جزء الخلية الحية الملقحة لأجيال متعاقبة بغض النظر عن التعديلات (أى الخصائص المكتسبة) التى قد تحدث فى بقية جسم كائن حى مفرد أثناء حياته. وعندما تكون هذه التغيرات ملائمة للكائن الحى فى كفاحه من أجل الوجود، فإنه يبقى، وترث أنساله التغيرات الملائمة عن طريق جزء الخلية الحية الملقحة. ويقبل برجسون المزاعم الداروينية الجديدة فيما يتعلق باتصال جزء الخلية الحية الملقحة وانتقال تغيرات عن طريقها من جيل إلى آخر. واستاء، على العكس، من فشل دارون والداروينية الجديدة فى تفسير أصل التغيرات بأى طريقة مرضية ومقنعة. ويعتقد برجسون أنه لكى نفسر هذا الأصل، لابد من إحياء تصور «لامارك» للحاجة، التى يوحدها برجسون بالدفعة الحية. هذه الدفعة الحية، كما يرى برجسون، تنتج تغيرات جديدة فى جزء الخلية الجرثومية وتنقلها إلى أجيال متعاقبة. وليست الدفعة الحية مجهوداً فردياً بالضرورة، لأنها مشتركة بالنسبة لكل أعضاء نوع ما، كما بيّن «دى فريز»[1]، فى تجاربه على زهرة الربيع المسائية التى وجد فيها أن الطفرات إلى أنواع جديدة تحدث بين أفراد كثيرة فى نفس الوقت. أما الدفعة الحية فهى مشتركة بين جميع الموجودات الحية؛ فهى مبدأ محايث ومرشد لكل تطور عضوى.

وينجم عن ذلك أن التغيرات ليست نتيجة آلية لفعل البيئة المباشرة، كما افترض سبنسر. ويتضح الفرق بين برجسون وسبنسر عن طريق تفسيراتهما الخاصة لتطور العين. إذ اعتقد سبنسر أن هذا التطور يبدأ بالتأثير الآلى للضوء على خلية حساسة فى كائن عضوى سابق، قام بتعديل بنيته. أما برجسون فيرى أن التعديل فى بنية الخلية يرجع إلى الدفعة الحية التى تعمل فى جزء الخلية الجرثومية التى نشأ منها الكائن الحى. ولكى يؤكد برجسون فرضه، يلفت الانتباه إلى التشابه القوى بين عين بعض الحيوانات الرخوة (مثل الحلزون والمحار) والإنسان. فبنية العيون البشرية ووظائفها وكذلك بنية الحلزون ووظائفها هى هى بصورة كبيرة. ومع ذلك تكون تطورات الاثنين الجينية مختلفة أتم الاختلاف.

---

(١) دى فريز (هوجو) ١٨٤٧ - ١٩٣٥ عالم نبات هولندي، واستاذ علم النبات في جامعة أمستردام (١٨٧٨-١٩١٨)، اكتشف في سلسلة من التجارب أجراها على نبات زهرة الربيع المسائية حدوث تغيرات تبلغ من الضخامة حداً تكون معه نمطاً جديداً كل الجدة. وقد أطلق على هذه التغيرات اسم «الطفرات» تمييزاً لها عن التنوعات الضئيلة (المراجع).

وتنشأ الشبكية فى الحيوانات الرخوة مباشرة من الطبقة الخارجية، أما فى الإنسان والحيوانات الفقرية الأخرى، فتنشأ الشبكية من تمدد المخ (الدماغ) الأولى. لقد تحققت نفس النتيجة، من حيث الأساس، فى الحيوانات الرخوة والإنسان، على الرغم من أن التطور مرّ بمراحل مختلفة حتى يبلغها. هل يمكن أن نسمى ذلك صدفة؟ من المعقول جداً أن نقول أن الدفعة الحية حاولت أن تطور العين وأن ترى بالتالى، وتبلغ غايتها من خلال طرق مختلفة فى الحالتين. إن نوعاً من التخطيط كامن فى الموجودات الحية، ويستمر من جيل إلى آخر(٣).

إن الدفعة الحية تربط كل الأجيال معاً. فعن طريقها يتحد إنسان اليوم مع أسلافه البعيدين للغاية الذين يرتدون إلى كتلة المادة الهلامية البروتوبلازمية القليلة التى، ربما كانت فى جذر شجرة الحياة الخاصة بالنسب على الأرض. إن الموجود الحى المفرد هو علاوة على ذلك درب نافذ تنتقل الدفعة الحية بواسطته من جيل إلى آخر. وتواصل الدفعة الحية السير إلى الأمام باستمرار، متغلبة على العقبات التى تقف فى مسارها متى استطاعت، وتستخدم الوسائل المتاحة.

٣ ـ الغريزة والعقل (الذكاء)

مرّت الدفعة الحية، منذ أن بدأت مهمتها الدنيوية فى المادة الهلامية البروتوبلازمية الأصلية، فى طرق مختلفة، متمثلة فى كل مكان مادة لا عضوية ومكونة كائنات حية، وباذلة أقصى جهدها. طوّرت فى حالة النباتات القدرة على امتصاص العناصر المعدنية الضرورية لبقائها من الهواء والتربة مباشرة . ولذلك، فقدت النباتات بوجه عام القدرة على الحركة، والوعى الذى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحركة. إن قشرة الحيوانات الرخوية التى يلتف فيها بروتوبلازم النبات لاتمنع النباتات من الحركة، بل تعزلها عن المنبهات الخارجية التى تثير الحيوانات وتجعلها يقظة. ومن ثم تصبح الدفعة الحية فى النباتات خامدة، ليست لا واعية تماماً مثل الحجر، بل تخمد وتنزع إلى الركود.

أما الدفعة الحية فى الحيوانات، فاتجاهها مختلف. إذ لا تستطيع الحيوانات أن تأخذ الكربون والنتروجين من التربة والهواء بصورة مباشرة، فهى تبحث عن النباتات التى تحدد هذه العناصر من أجل التغذية، أو عن حيوانات أخرى تتغذى على النباتات. ولذلك لابد أن تكون الحيوانات قادرة على الحركة حولها لكى تجد غذاءها، ولابد أن تمتلك وعياً لكى

تستطيع أن تتحرك. إن الحركة والوعى متلازمان. وكلما كان الحيوان أكثر نشاطاً، امتلك وعياً أكثر. ويرجع تطور المخ والجهاز العصبى إلى تقسيم العمل: إذ يصبح النشاط الغامض المنتشر فى كل كائن حى ذى الخلية الواحدة محصوراً فى خلايا متخصصة عند الحيوانات العليا. ولا يُخلق الوعى عن طريق الجهاز العصبى، الذى يكون مكاناً مختصاً بما كان نشاطاً غامضاً لجميع خلايا الكائن الحى قبل ظهوره.

ويغلب على النباتات، كما رأينا، السبات والركود، وتصبح خامدة. ويسير تطور الحيوانات فى اتجاهات أربعة أساسية، تسعى فيها الدفعة الحية إلى فعل أكثر، أو وعى أكثر كمالاً. ويتحول اثنان من هذين الاتجاهين، اللذين ينتهيان بحسب الترتيب بالحيوانات الشوكية (أعنى نجمة البحر)، وبالحيوانات الرخوية ليكونا ممرين مسدودين: أى تحيطهما أغلفة واقية ومحارات، وتكون مجبرة على حركات، ويتبع ذلك سبات جزئى، على الرغم من أن هذا السبات لا يكون عميقاً مثل سبات النباتات. وتتحرك الحيوانات التى تشبه الإنسان (أى الحشرات) والحيوانات الفقرية فى اتجاهات أكثر نجاحاً: إذ تستطيع أن تلقى بدرعها الواقى القديم وتتحرك بحرية. ولذلك تبلغ الدفعة الحية نوعين مختلفين من الوعى وهما: الغريزة، التى تكون أكثر تطوراً فى النمل، والنحل، والدبور، والعقل (الذكاء)، الذى يوجد فى الحيوانات الفقرية، خاصة فى الإنسان.

والغريزة هى القدرة على استخدام أدوات عضوية (أى أعضاء جسمية) بدون تعليم: فالحشرة تشعر أكثر مما تفكر. فالدبور، أو الأمفيبود كثير الشعر[1]، مثلاً، يضرب ثمان ضربات متتابعة فى تسعة مراكز عصبية من مراكز دودة ما، ويمسك برأسها ويضغط عليها حتى إنه يسبب لها شللاً بدون أن تموت. ولذلك تعيش الدودة بضعة أيام وتقدم لحماً طازجاً ليرقة الدبور. وتشل دبابير أخرى حركة الخنفساء، والصرصار، والعنكبوت. والإنسان الذى يقوم بمثل هذه العملية عن طريق العقل (الذكاء) لابد أن يكون جراحاً ماهراً. ومن العبث أن نفترض أن أسلاف الدبور درسوا هذه الجراحة، واكتسبوا عادة نقلوها إلى ذرياتهم. وليس من المعقول تماماً أن نفترض أن غريزة الدبور هى ربط موفق عرضى لردود أفعال حافظ عليها الانتقاء الطبيعى. كلا، فالغرائز هى تعبير عن نوع ما من حدس مباشر أو تعاطف يوجد لدى الحيوان نحو فريسته، هى قدرة عقلية لا تمتلكها الموجودات البشرية بدرجة متساوية، على الرغم من وجود شىء مماثل فى الواقع الذى

(١) رتبة من القشريات المائية لها ستة أزواج من الأرجل تستعمل نصفها للماء والنصف الآخر للأرض (المترجم).

يدفع الطفل الرضيع لأن يبحث عن صدر أمه. ويقدم برجسون توضيحات أخرى للغرائز، بعضها أكثر جاذبية(٤). ولا شك أن للغريزة حدودها. فهى تُعِد الحيوان بأن يفعل أشياء معينة عن طريق الوراثة؛ لكنها لا تقدم له القدرة على التكيف مع ظروف جديدة فى بيئة متغيرة تشبه إنجازات العقل (الذكاء).

أما العقل (الذكاء) فهو ملكة استخدام أدوات غير عضوية (مثل الأدوات المصنوعة من مادة غير منظمة). إن إدراكنا الخالص لموضوعات فى بيئتنا يبين الصورة المجملة عن أفعال نهائية نختار القيام بها، بمساعدة أدوات إن كانت هناك ضرورة لذلك. وعندما ننظر حولنا، تظهر لنا الموضوعات التى نستطيع أن نستخدمها فقط؛ أى أننا لا نرى ما لا يهمنا بطريقة عملية ممكنة. وتندفع الذكريات من اللاوعى وتمتزج بالإحساسات فى كل لحظة لكى تساعدنا فى أفعالنا. فكم يكون قدر ما نستطيع أن ندركه، أو إلى حد نفعل بذكاء إذا كان وعينا مقيداً بإحساسات حاضرة؟

إن الغرض الوحيد للعقل (الذكاء) هو أن يجعل الفعل ممكناً: وذلك يفسر حدوده. وهذا هو سبب عدم قدرة عقولنا على أن تدرك فى عمل العقل (الذكاء) الحركة فى اتصالها. ولذلك ينبغى علينا أن نقسمها إلى مجموعة من مواضع ساكنة ليس فيها حركة على الإطلاق. ويساعدنا هذا الإجراء، مع إنه ناقص، على أن نحاكى حركات الآخرين. ولنأخذ مثالاً ليس من عند برجسون وهو: افرض أن صبياً يحاول أن يتعلم رمى كرة البيسبول(١). إنه يلاحظ أحد لاعبى هذه اللعبة الماهرين؛ يلاحظ وضع جسمه، وقبضته على الكرة، والأماكن التى تشغلها الكرة فى لحظات طيرانها المنحنية المتتابعة، والنقطة التى ينتهى عندها مسار الكرة. وعندما يدرب الصبى نفسه، فإنه يحاول أن يضع نفسه فى مواضع اللاعب وحركاته المتتابعة كما يستدعيها من صور ذاكرته الساكنة؛ ثم يلقى الكرة، ويلاحظ إلى أى حد يناظر مجراها إلقاء اللاعب. وحتى الآن لا يكون إلقاء اللاعب، فى الحقيقة، ربطاً لمواضع ساكنة، شريطة أن يكون، بحق، لاعباً جيداً. فهو حركة متصلة من اللحظة التى رفع فيها ذراعه حتى رمى الكرة من يديه. إن الصبى لا يتعلم مطلقاً رمى الكرة بطريقة جيدة حتى يصبح لعبه حركة واحدة متصلة أيضاً، وليس ربطاً متقطعاً بين مواضع مختلفة.

---

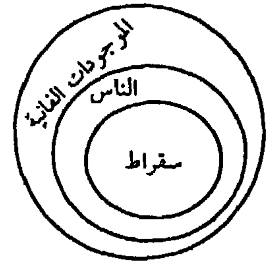
(١) البيسبول baseball لعبة أمريكية، تُلعب بكرة ومضرب بين تسعة لاعبين (المترجم).

إن عقولنا ترد الحركة باستمرار إلى تجمع من حالات ساكنة على نحو ما فعل الصبي. فنحن نقول، مثلاً، أن قطاراً يتحرك بمعدل أربعين ميلاً في الساعة: كما لو قطع في البداية مسافة زمنية واحدة ساكنة من الميل، ثم يقطع مسافة أخرى، وهكذا. إننا نزيف الطبيعة الحقيقية للحركة، والديمومة، عندما نقسمها إلى مسافات ساكنة. ويعمل العقل مثل جهاز الصور المتحركة - وهذا تشبيه من تشبيهات برجسون: فآلة عرض الأفلام السينمائية تلتقط عدداً كبيراً من الصور الآنية ليست فيها حركة على الإطلاق، ثم تُعرض هذه الصور بسرعة كبيرة على الشاشة، ويستقبل المشاهدون وهم الحركة من هذه الصور الثابتة المتتابعة. (كانت هذه المقارنة مناسبة جيداً عام ١٩٠٧، في العام الذي ظهر فيه كتاب «التطور الخالق»، ويذكر القُراء الآثار المتقطعة على شاشة السينما في ذلك العصر. ولا تزال المقارنة صحيحة من حيث المبدأ، على الرغم من أن وهم الحركة أصبح تاماً الآن).

إن مفارقات «زينون»، كما يرى برجسون هي ألوان من السفسطة القديمة التي تقوم على وهم مؤداه أن الحركات تتكون من وحدات ساكنة. فالسهم لابد أن يكون في حالة سكون إذا شغل أي مكان، وإذا كان في حالة سكون، فإنه لا يستطيع أن يتحرك؛ وبالتالي تكون الحركة مستحيلة. وآخيل لا يستطيع أن يلحق السلحفاة على الإطلاق؛ لأنه بعد أن تتحرك السلحفاة إلى مكان معين، لابد أن يقطع آخيل هذا المكان بينما تكون السلحفاة قد تحركت إلى مكان آخر. ومع ذلك، فإن حركة آخيل، في حقيقة الأمر، لا تنقسم إلى أماكن ساكنة على الإطلاق؛ فهي حركة متصلة. إن مركبتين تمران في ملعب ثابت في اتجاهين مختلفين تتحركان بمعدلات مختلفة، تعتمد على ما إذا كانت حركة كل منهما تُقاس عن طريق موضع الأخرى أو عن طريق موضع الملعب. إن كل مفارقات «زينون» تقوم على افتراض هو أن الزمان مكون من حركات منفصلة في المكان. إن الزمان الحقيقي هو ديمومة متصلة، أي لا صلة له بالمكان على الإطلاق. ومع ذلك، فمن المناسب لأغراض عملية لنا أن ندرك العالم ونتصوره على أنه مكون من موضوعات منفصلة ثابتة في أجزاء مختلفة من المكان، وأن نقيس الحركات عن طريق مسافات ثابتة. إنه يجب علينا أن نفعل ذلك، لأنه يمكننا من أن نعمل، غير أنه يزيف الواقع. فالخريطة مفيدة للغاية؛ لأنها تساعدنا على أن نعرف الطريق، ومع ذلك لا تكون تمثيلاً كافياً - اللهم إلا لأغراض محدودة - للمنطقة التي ترمز إليها.

إن الإنسان حيوان اجتماعى؛ فهو يحتاج إلى أن يتواصل مع أقرانه. ولذلك يستخدم الكلمات (أى الرموز، نوع من الأدوات)، ويطور اللغات. والحشرات اجتماعية، أيضاً، غير أنها تتواصل عن طريق التعاطف الغريزى، أى أن شعوراً مشتركاً يربطها معاً فى أداء مهامها، وإشاراتها قليلة، ولا تحتاج إلى كلمات. وهذا هو السبب فى أنها لا تفعل شيئاً جديداً: إذ أن مهامها هى نفس مهام أسلافها، وهى لا تستخدم الأدوات. أما الإنسان، فإنه، على العكس، يفعل أشياء جديدة، يحتاج فيها إلى مساعدة أقرانه. ولذلك اخترع الإنسان الكلمات، والكلمات هى أدوات متحركة، ولا تتصل بالموضوعات التى تدل عليها.

وتشبه التصورات الموضوعات المادية الموجودة فى مكان إلى حد كبير. ويمضى تفكيرنا التصورى فى أقيسة مكانية. خذ هذا القياس: «كل الناس فانون، سقراط إنسان، إذن سقراط فان». الصورة هنا هى أن سقراط موضوع متضمن داخل مكان، أى «الناس»، بينما «الناس» متضمنون داخل مكان أكبر وهو «الموجودات الفانية»، وما هو متضمن داخل مكان أصغر لابد أن يكون داخل مكان أكبر يتضمن المكان الأصغر. وتبين الدوائر التى تُستخدم لتوضيح المنطق الصورى كل ذلك. إن كل برهان منطقى؛ سواء برهان تضمن الألفاظ أو استبعادها، أو برهان أنواع أخرى من العلاقات ـ مثل «أكبر من»، «أقل من»، «مساو لـ»، «متغير»... إلخ، يتضمن مقارنات مكانية من نوع أو آخر.



إن كل ذلك مفيد للغاية لأغراض عملية تمكننا من أن نكيف أنفسنا مع موضوعات العالم الخارجى المادية كما تدخل إلى إدراكنا وتفكيرنا. لكنه ليس الحقيقة الواقعية للعالم الخارجى. ولا يزال يصدق ذلك على ذواتنا: فعندما نحاول أن ننظر بالداخل، ونفهم ذواتنا، فإننا نحاول أن نخضع حياتنا الداخلية للمكان، التى لا تكون مكانية على الإطلاق، ولا يمكن أن تُفهم إلا بصورة حدسية فقط، وليس بصورة تأملية. وهذا هو

سبب اعتقادنا أن حاجاتنا لابد أن تكون مسببات لأسباب، وسبب شكنا فيما إذا كانت إراداتنا حرة. إن حياتنا الداخلية ليست فى مكان على الإطلاق، ولا تخضع لقوانين السببية العلمية.

إن حياتنا الداخلية هى، على العكس، تدفق أو ديمومة لا تتوقف، متغيرة باستمرار، ممتدة باستمرار، يسير فيها الماضى معنا بواسطة الحاضر الذى ينزلق إلى مستقبل غير محدد. ويمكن أن نفهم هذه الحقيقة بصورة حدسية. إن حدسنا بالإرادة الحرة له ما يبرره. والمستقبل مفتوح أمامنا، وتقرر ذاتنا الكلية ما نفعله. وبهذا المعنى تكون إرادتنا حرة (٥).

إن الدفعة الحية لا تكون ناجحة إلا من بعض الوجوه فى تطورها الدنيوى. فهى تصبح خامدة وراكدة فى النباتات، وتكون غارقة فى سبات فى الحيوانات شوكية الجلد والحيوانات الرخوية، ولا تبلغ استبصاراً حدسياً فى الحشرات إلا على حساب حصر نفسها بمعرفة موروثة. وتبلغ فى الإنسان ضبطاً ملحوظاً للطبيعة عن طريق العقل أو الذكاء، على حساب الغريزة والحدس إلى حد كبير. وإذا استطاع الإنسان أن يستمر فى استخدام العقل من أجل حاجات عملية مباشرة، واستطاع أن يسترد فى الفلسفة شيئاً من النظرة الحدسية فى الحياة والديمومة الحقيقية التى فقدها أسلافه، فإن مجرى الدفعة الحية يصبح أكثر نجاحاً، ويبلغ الإنسان حرية أكثر ثراء، وحياة أكثر كمالاً. (وتصبح هذه العبارة الأخيرة أكثر وضوحاً إذا أعدنا مراجعتها بعد قراءة القسم الختامى من هذا الفصل).

٤ ـ الحياة والمادة

ردّت النظريات العلمية الأخيرة عن المادة، المادة إلى الحركة ـ أى إلى سرعات من نوع أو آخر. فلم تعد الذرة تتصور على أنها جزء صغير من جوهر صلب لا يتغير: بل أصبحت كوناً صغيراً يتألف من حركات، وشحنات كهربائية. ولقد اعتدنا أن ننسب الحركة إلى موضوعات عاطلة، أما الآن فقد تحققنا من أن الحركة هى التى تنتج الموضوعات. ويصعب على غير المتخصص أن يفهم التفسير العلمى الجديد؛ بسبب ميل عقولنا المتأصل لأن تفكر بصورة ثابتة، أى أن تقيس الحركة بألفاظ مكانية ونجعلها تتابعاً لحالات ساكنة.

إن حركة العالم الفزيائى الخارجى تميل إلى التوقف، وفقاً لقانون انحلال الطاقة عند «كارنو»[1]. فالصور العليا للطاقة فى مجموعتنا الشمسية تقل درجة حرارتها بالتدريج، ثم تنتشر على شكل أشعة فى الفضاء. والحياة هى عملية مناقضة لعملية المادة التى تنخفض وتقل. وتحاول الحياة، على كوكبنا، أن تختزن بعضاً من الطاقة التى تتبدد وتجعلها متاحة. فالنباتات تجمع الطاقة الشمسية وتختزنها فى أجسامها، وتستخدمها فى أفعالها. إن الدفعة الحية، بمعنى آخر، طورّت الكائنات الحية النباتية والحيوانية عن طريق اختطاف الطاقة الشمسية وحفظها. إن الحياة بالتالى، بمعنى ما، حركة صاعدة فى مقابل حركة المادة الهابطة. وتقدم صور الحياة المختلفة المراحل المتعددة التى مرّت بها الدفعة الحية فى هذه الحركة الصاعدة. وقد ننظر إلى الحياة على أنها، أساساً، تيار يُرسل عن طريق المادة، تستمد منها ما تستطيع. وفى كل مكان، باستثناء الإنسان، تصل الدفعة الحية إلى طريق مسدود، فمعه وحده تستطيع مواصلة السير فى طريقها، وحتى فى حالته يُضحى بالحدس والغريزة فى سبيل العقل أو الذكاء إلى حد كبير. وقد ننظر إلى التطور العضوى على الأرض كما لوكان وجوداً غامضاً لا شكل له (أى الدفعة الحية) قد حاول أن يحقق نفسه وأنه لا ينجح إلا على حساب التخلى عن جزء منه أثناء سيره.

وبناء على هذه النظرة إلى الحياة، يرفض برجسون المذهب الآلى والمذهب المادى من حيث أنهما تفسيران للتطور العضوى. فليست الحياة نتاجاً للمادة على الإطلاق. بل هى تيار مضاد يُنشىء الكائنات الحية من المادة. ويرفض برجسون كذلك ما يطلق عليه اسم «المذهب الغائى»؛ أى كل أنواع الغائية التى تفترض أن الكائنات الحية تظهر وفقاً لخطة محددة ثابتة، سواء تصورنا هذه الخطة تصوراً إلهياً على أنها خطة خالق، أو تصورناها على أنها قانون عقلى للترتيب فى الكائنات الحية نفسها (على نحو ما فعل أرسطو، ودريش[1]، وآخرون). كلا، فالدفعة الحية ليست مادة تعمل وفقاً لقوانين كيميائية، كما يزعم الفلاسفة الآليون. وهى ليست خطة عقلية محددة من قبل. فهى تسير فى نشاطها

---

(١) كارنو Carnot (نيقولا ليونارد سادي) ١٧٦٦ ـ ١٨٣٢ عالم فزياء فرنسي مؤسس علم الديناميكا الحرارية الحديث اشتهر «بمبدأ كارنو» الذي وضعه وهو يُعدّ القانون الثاني للديناميكا الحرارية، توفى بالكوليرا وهو شاب (المراجع).

(١) دريش Driesch (هانز) ١٨٦٧ ـ ١٩٤١ عالم بيولوجيا وفيلسوف ألماني، وضع فلسفة حاول فيها إحياء تصور ارسطو لا سيما فكرة «الكمال الأول» ـ كتب «تاريخ الحياة» عام ١٩٠٥، و«الفلسفة العضوية» عام ١٩٠٩ (المراجع).

الخالق مثل الشاعر أو الفنان. أو - إذا أخذنا مثالاً مبتذلاً، غير أنه أكثر ألفة لمعظمنا - كالطالب الجامعي الذى يقوم بإعداد مقال عن موضوع ما يتطلب قراءة وتأملاً، وتفكيراً أصيلاً ومعالجة. فالطالب لا يكون لديه عادة خطة مفصلة خاصة به موجودة كلها قبل أن يبدأ بحثه. وتتطور أفكاره كلما سار، أى أن الموضوع يختمر فى ذهنه بالتدريج. ويقوم بتعديل خطته كلما تقدم. وقد يتحول مقاله لأن يكون جزءاً متآلفاً من عمل يلاقى ثناء كبيراً. غير أنه قبل أن يبدأ، لم يستطع أن يتنبأ بالضبط بما يشرع فى كتابته. وهذا المثال يشبه الطريقة التى يعتقد برجسون أن الدفعة الحية تسير بواسطتها فى طريقها. ولايقدم برجسون اسماً لتفسيره للتطور لكى يميزه عن المذهب الآلى والمذهب الغائى اللذين رفضهما. ويطلق عليه البعض أحياناً «الغائية المحايثة»، التى ربما تكون اسماً جيداً مثل أى اسم آخر، ولاتكون غامضة لو أنها فُسرت بدقة وعناية.

ويؤمن برجسون بعالم ينمو؛ طالما أن نشاط الدفعة الحية فعال ومنتج. إن المذهب الآلى ينظر إلى كل نشاط أياً كان، بما فى ذلك نشاط الموجودات الحية، على أنه محدد من قبل فى الماضى عن طريق قوانين ثابته، حتى إنه، كما يذهب برجسون، لايحدث شىء جديد بالفعل أبداً، بل أن ما يحدث هو تجمعات مختلفة الربط لما هو موجود بالفعل (أى الذرات، الألكترونات، أو ما هو غير موجود). أما المذهب الغائى، فهو ليس سوى المذهب الآلى معكوساً : أى أن الحاضر محدد سلفاً عن طريق خطة أو هدف مستقبلى ثابت، يتجه إليه كل الخلق : وبذلك يكون التطور مسألة منتهية وناضبة؛ فليس هناك جدة، ولا تلقائية، ولاحرية. ويعتقد برجسون، فى مقابل المذهب الآلى والمذهب الغائى، أن «أبواب المستقبل مفتوحة باستمرار»؛ أى أن الحياة تستطيع أن تنتج ألواناً من الجدة، وتصنع مخلوقات جديدة، وتسير على بحار مجهولة، تخترع خرائط لنفسها كلما أبحرت، وتغيّر مجراها عندما تريد. وإذا تعقب مؤرخ للأحداث البشرية الماضية تتابعها فيما يبدو له على أنه سببية ضرورية، فإنه يخدع نفسه. وإذا استطاع أن يفعل ذلك بحق، فإنه يتنبأ أيضاً بأحداث المستقبل بدقة، كما يفعل علماء الفلك وعلماء الفيزياء إلى حد ما - الذين يعالجون مادة لا عضوية لا يحدث فيها شىء جديد . ولما كانت الدفعة الحية نشطة، تخلق ألواناً من الجدة، فلن يكون مستقبل الموجودات الحية أبداً تكراراً آلياً لماضيها، ولن يكون التنبؤ مستحيلاً على الإطلاق.

ويبدو برجسون فيلسوفاً ثنائياً فى معظم ما كتبه. ففى كتابه «المادة والذاكرة» نجد أن

المادة المرتبة كصورة معروضة أمام الذهن بواسطة المخ من أجل الفعل الذى يتم اختياره متأثراً بمساعدة الذكريات المناسبة التى تظهر فى الوعى. ويبدو ذلك على أنه، بالتأكيد، تفاعل بين العقل والمادة، أى صورة من المذهب الثنائى. وفى كتابه «التطور الخالق»، يصف الدفعة الحية بأنها تتحرك فى الاتجاه المقابل للمادة، وتنشىء الكائنات الحية من المادة، وتختزن طاقة تقل وتنقص فى تلك الكائنات. وتفترض هذه الوجهة من النظر، بالتأكيد، ثنائية حادة بين الدفعة الحية والمادة، اللتين لا ينتج إحداهما الأخرى، ولايمكن رد إحداهما إلى الأخرى بأية طريقة.

وهناك، على العكس، فقرات قليلة يبدو فيها أن ميلاً نحو الواحدية موجود فى فكر برجسون، وأنه تغلب على الثنائية الظاهرية. فكل الواقع ديمومة - أى أنه زمان لايحده مكان، وينمو، ويتمدد، وحر، وغير مشروط. وليست مادة الفيزياء ومادة موضوعات الحس المشترك حقيقية؛ لأنها ليست سوى تزييفات لحركة حقيقية، تزييفات صنعتها أذهاننا وعقولنا لأغراض عملية فقط. ولا تناقض الديمومة الحقيقية الموجودة فى العالم الخارجى بصورة حادة ما هو موجود بداخلنا.

ويوجد هذا الميل نحو الواحدية فى إحدى الفقرات الأكثر سحراً وروعة، على الرغم من أنها من الفقرات الأكثر غموضاً أيضاً، فى أعمال برجسون - وهى الأجزاء النهائية من الجزء الثالث فى كتاب التطور الخالق (٦). تصور إناء من الماء يغلى ويصعد منه بخار فى الهواء، ثم يتكثف إلى قطرات ويسقط مرة ثانية فى الإناء، حيث يصبح بخاراً مرة ثانية، ويصعد مرة أخرى إلى الهواء، ويسقط فى الإناء، أى دورة لا نهاية لها. وتصور، أيضاً، أن قليلاً من الدفعة الأصلية التى دفعت البخار من قبل إلى أعلى من الإناء يظل مستمراً داخل كل قطرة من قطرات الماء أثناء مساره الهابط، وتصور أن هذه الدفعة التى تظل مستمرة تبدأ تياراً داخل النقطة فى اتجاه مناقض لسقوطها. إن كل قطرة من الماء تناظر كوكباً أو نجماً. وسقوط القطرة الهابطة هو انحلال الطاقة. والدفعة الصاعدة التى تظل مستمرة داخل القطرة هى الوثبة الحية التى تتحرك فى الاتجاه المقابل للمادة، وتخزّن الطاقة وتطور الموجودات الحية.

إن الطاقة تقل هنا فى مجموعتنا الشمسية، ومحكوم على هذه المجموعة بالانحلال فى النهاية. ومع ذلك، تحدث، فى نفس الوقت سلسلة بارعة من تطور خالق على الأرض، وربما على كل الكواكب الأخرى، وربما على الشمس نفسها. وفى حين أن

مجموعتنا الشمسية تتجه بصورة تدريجية نحو الانحلال، تبدو المجموعات الأخرى التى توجد فى مكان آخر فى السموات أنها نشأت من سديمات. إن التطور والانحلال قد يتبعان بعضهما بعضاً بصورة مستمرة فى كل مكان فى الكون، أى فى تتابع مستمر من دوائر. وتستطيع الدفعة الحية فى كل جسم سماوى أن تخزن طاقة فى الكائنات الحية، فى كثير منها كائنات حية مزودة بتركيبات كيمائية مختلفة تماماً عما نعرفه أو نستطيع أن نتخيله. وقد لا يكون هناك حد لتقدم الدفعة الحية المستقبلى؛ فقد تتغلب باستمرار على كل العقبات التى تقف فى طريقها، حتى الموت.

إذا كانت إحدى وظائف الفيلسوف أن يدرس العلوم بعناية، وان يستنبط إمكانات تأملية يمكن تصورها على الرغم من أن الملاحظة العلمية لا تستطيع أن تؤكدها الآن؛ وإذا كان على الفيلسوف - باختصار - أن يتوسط بين العالم والشاعر، وأن يستخدم خياله بحرية: فإن برجسون يكون، بالتأكيد، قد قام بهذه الوظيفة. كما أنه فى تفسيره لإمكانات التطور الخالق المستقبلية قد عرض إمكاناً ممتعاً ربما يكون صحيحاً، ونحن نود أن يكون كذلك ...

٥ ـ الأخلاق والدين

يمد برجسون فى كتابه «منبعا الأخلاق والدين» فلسفته الخاصة بالتطور إلى هذين الموضوعين، أى الأخلاق والدين. إن الدفعة الحية هى الله، أو تأتى من الله، ويكون الله فعالاً فى التطور. الله موجود فى الحياة كلها، ويبلغ مستوى من تحقيق أغراضه فينا أعلى من الكائنات الحية الأخرى الموجودة على الأرض.

ففى الإنسان يوجد دافع غريزى نحو التعاون الاجتماعى والغيرية : وهو يأتى من الله. ومع ذلك، عندما حصل الإنسان على العقل أو الذكاء فى البداية، كان هناك خطر شديد وهو أن تجعله قوته العقلية أنانياً إلى حد كبير، وأن يستخدم عقله المكتسب حديثاً لأغراض فردية تضر المجتمع، وتناقض أغراض الدفعة الحية. ولمنع هذه الكارثة، قامت الطبيعة بدفع الأفراد إلى الشعور بأنهم يواجهون إرادة المجتمع، تلك الإرادة التى يُعبر عنها فى العادات، والتقاليد، والمحرمات، والتى يشعرون بأنهم مجبرون على أن يخضعوا لها. وقد زادت المعتقدات الدينية والممارسات التى يُعتقد أنها مفروضة من قِبل الآلهة، التى تتطلب الطاعة البشرية، من قوة العادات والتقاليد، والمحرمات. ولذلك تحكمت نشأة الأديان المبكرة وأساطيرها فى النزعة الفردية وضبطتها، وهيأت الوقت للدافع الاجتماعى

لكى ينمو بصورة أقوى فى الإنسان، كلما أصبح أكثر استنارة ومحققاً مصالحه المشتركة مع أقرانه. ولذلك يربط برجسون فلسفته بوجهة نظر المدرسة الاجتماعية عند «دوركايم» وآخرين الذين عزوا أصل الدين إلى الضبط الاجتماعى والمثل الجمعية التى تحولت إلى تراث. ولقد سار برجسون بعيداً فى دراسته للعمليات السيكولوجية والاجتماعية التى يتضمنها التراث مما يصعب الإشارة اليه هنا. وهذا هو، بالتالى، أول منبع من منبعى الأخلاق والدين - أى التأثير المحافظ، الذى حفظ العقل أو الذكاء المكتسب حديثاً ومنعه من أن يصبح هداماً.

وقد نشأ فيما بعد خطر مضاد فى التطور الاجتماعى البشرى. إذ أصبح ثقل العادات مسئولاً عن تقاعس الجنس البشرى، عن طريق قصورها وقسوتها، وعن طريق نقص الانفعال الداخلى العميق والطموح. وهُددت الحرية بالضياع، وأصبح التقدم مستحيلاً فى الغالب. وقد منع المنبع الثانى للأخلاق والدين ذلك الخطر. وهذا المنبع هو الحدس؛ فقد اكتسب القديسون العظام والمتصوفة وقادة البشرية الأخلاقيون معرفة ثاقبة بالدفعة الحية ذاتها. لقد دخلوا فى اتصال شخصى مع الله، وأصبحوا، بالتالى، مصلحين لهم تأثيرهم، وقادرين على أن يدخلوا فى نفوس آخرين بعضاً من استبصاراتهم فى الحب والعدالة. وعلى هذا النحو ينبغى علينا أن نفسر ديانات البشرية العليا. وعندما يتحدث برجسون عن هذا المنبع الثانى للأخلاق والدين، يستشهد بـ «وليم جيمس» و«إيفان أندرهيل» (١) والثقات الآخرين فى التصوف، وعلم النفس، وفلسفة الدين، ليبين أنه، على الرغم من الاختلافات اللاهوتية وأنواع الصور الموجودة بين الصوفية العظام، فإن الجميع يتفقون أساساً فى الشهادة بأنهم يتصلون بحقيقة روحية أعمق مما يعرفها بقية الناس. وببلوغ هذا المعنى للحقيقة الروحية، أى الاتحاد بالله فى ديمومة خالصة، لا يقيدها زمان خاص، ظفر المتصوفة بالحرية واليقين الداخلى : وأصبح بعض منهم قادة البشرية الروحيين العظام. وبينما لم تكن لدى سوى قلة منهم مقدرة على هذه التجربة الداخلية، شعر معظم الناس بشىء يقاربها بصورة كافية لكى ينفعلوا عاطفياً مع شهادة المتصوفة، ويتبعوا قيادتهم إلى حد ما.

ويعتقد برجسون أن الدين يستطيع أن يعمل كثيراً لتعزيز تقدم البشرية. فنحن فى

---

(١) متصوفة مسيحية.

حاجة إلى مجتمع أكثر روحية، واجتماعية، وديمقراطية، يخلو من الحروب والمنازعات الصناعية، مجتمع تستطيع البشرية أن تعيش فيه فى حب وإنسانية. ويعتقد أن الخلود البشرى الشخصى ليس ممكناً فحسب، بل محتملاً، ويأمل فى أن تبرهن البحوث الروحية فى نهاية الأمر على هذه الحقيقة بصورة علمية. ومثل هذه الثقة سوف تجعل البهجة تعم العالم. ولابد أن نستيقظ، على أية حال، لإدراك أن المستقبل فى متناولنا، وأننا نستطيع أن نبلغ حياة أفضل فى هذا العالم لو أننا قمنا بالمجهود الإضافى الضرورى.

REFERENCES

English Translations of Bergson's works :

Greative Evolution, translated by Arthur Mitchell.

The Two Sources of Morality and Religion, translated by Audra and Brereton.

Time and Free Will, translated by F. L. Pogson.

Matter and Memory, translated by Paul and Palmer.

An Introduction to Metaphysics, translated by T. E. Hulme.

Laughter, translated by Brereton and Rothwell.

Popular Commentaries :

H. Wildon Carr, *Henri Bergson : The Philosophy of Change* (sympatheitc).

H. Höffding, *Modern Philosophers and Lectures on Bergson* (somewhat critical).

A. D. Lindsay, *The Philosophy of Bergson* (largely a comparison with Kant).

William James, *A Pluralistic Universe*, lecture VI (appreciative).

E. Le Roy, *The New Philosophy of Bergson* (commended by Bergson).

H. M. Kallen, *James and Bergson* (a comparison).

صموئيل ألكسندر

١- مدخل

يحتل صموئيل ألكسندر S. Alexander (١٨٥٩ ـ ١٩٣٩) مكاناً فى تاريخ الفلسفة الحديثة لعدة أسباب. أولها: يُعد كتابه: «الزمان، والمكان، والألوهية» هو الكتاب الأكثر شمولاً ونسقية الذى ظهر فى القرن العشرين. وثانيها: أنه مفسر بارع لاتجاهين جديدين فى فكر القرن العشرين الفلسفى ـ وهما الواقعية الجديدة، ومذهب التطور الانبثاقى. وهو يمثل الواقعية الجديدة فى وضع عينى، فى حين أن معظم أنصارها لا يعالجونها إلا فى جوانبها الأبستمولوچية والمنطقية المجردة. كما أن لصياغته للتطور خصائص موحية؛ فهى أصيلة، وتجاوز «سبنسر» و «برجسون» فى كثير من الجوانب الهامة.

ولد ألكسندر فى «سيدنى»، فى مقاطعة ويلز الجنوبية الجديدة، وتلقى تعليمه فى جامعة «ملبورن»، وفى «كلية باليول» بأكسفورد. وحصل فى «باليول» على جوائز عديدة وأوسمة الشرف، وعمل زميلاً فى الكلية لعدة سنوات. ثم أصبح أستاذاً للفلسفة فى جامعة «مانشستر» من عام ١٨٩٣ حتى عام ١٩٢٤ . وكانت جامعة أكسفورد فى عصره عندما كان طالباً وزميلاً فيها يغلب عليها تيار الهيجلية الجديدة، ولقد بدأ ألكسندر، مثل ديوى، حياته العملية فيلسوفاً مثالياً متأثراً بالبيولوچيا الطبيعية عند دارون، وهكسلى، وسبنسر. ومع ذلك، كانت بيئته الأكاديمية مختلفة أتم الاختلاف عن البيئة التى وصل فيها ديوى إلى تحديد فلسفته. ونتيجة لذلك، فقد نضج فكر ألكسندر المثالى والطبيعى المبكر، والذى أثرته الواقعية الجديدة، ونظرية النسبية عند «أينشتين» وآخرين، وتحول بالتدريج إلى ميتافيزيقا. هذه الميتافيزيقا قدمت حلولاً لمشكلات الواقع البعيدة، التى لم يهتم بها تفكير ديوى العملى.

انشغل ألكسندر بالميتافيزيقا لعدة سنوات طويلة، ونشر مقالات فى مجلات فلسفية، وقدم بحوثاً فى الجمعية الأرسطية. وقدّم فى النهاية مذهبه الكامل فى محاضرات

جيفورد، التى ألقاها فى جامعة جلاسجو بين عامى ١٩١٦ و ١٩١٨، ونشرها تحت عنوان «المكان، والزمان، والألوهية» عام ١٩٢٠ . وأصبح شهيراً فى الحال. ومنحته جامعات بريطانية عديدة درجات شرفية؛ إذ أصبح زميلاً للأكاديمية البريطانية، ونال وسام الاستحقاق. ويقال عنه أنه كان محاضراً مثيراً، ومتحدثاً بارعاً متألقاً. وتكشف كتاباته عن روح متعاطفة جذابة، تربط الاستبصار العميق فى المضامين الفلسفية للتطورات الجديدة فى العلوم بتقدير عال للأدب، والفن، والشعر، وتقدير متواضع لإنجازاته الخاصة. إن كتاب «الزمان، والمكان، والألوهية» نص صعب، بسبب موضوعه، غير أن ألكسندر يوضح كل مسألة فيه بصورة عينية وتلائم الغرض. أما كتابه «الجمال وأشكال أخرى للقيمة» فهو عرض ممتع لتفسيره لقيم الجمال، والحق، والأخلاق فى صورة أكثر شعبية (١).

٢ ـ الواقعية الجديدة

بدأت الحركة الواقعية الجديدة فى إنجلترا مبكراً فى القرن الحالى على يد: «جورج مور»، و«برتراند رسل»، وآخرين. ورأينا أنها فعالة ومؤثرة إلى حد ما فى فكر وليم جيمس. ونشر ستة من أنصارها الأمريكان ـ وهم: أدون بسل هولت»، و«و. ت. مارفن»، و«ليم بيبريل مونتاجيو»، و«رادلف بارتون بيرى»، و«ولتر بوتون بتكن»، و«إدوارد جليسون سبولدنج» ـ سلسلة مقالات أخذت عنوان الواقعية الجديدة عام ١٩١٢، وساهم كل واحد منهم بدوره بدراسات أخرى فى الموضوع. وشهدت الحركة الجديدة تحولات سريعة بين فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين(٢)، من بينهم، كما نرى، ألكسندر.

يعتقد ألكسندر أنه حيثما يوجد وعى، يكون الكائن الحى متواجداً مع (أى موجوداً مع) Compresent أشياء أخرى. هذه الأشياء لا تتأثر عن طريق الكائن الحى. فعندما أدرك منضدة، فإنها تتواجد معى (أنا الكائن الحى الذى يمتلك وعياً). إن وعىّ لا يغير، بأى طريقة، المنضدة الموجودة بصورة مستقلة؛ إذ أنه يدرك فقط المنضدة فى المنظور الذى تمتلكه المنضدة فى نقطة المكان التى أشغلها فى آن فى الزمان عندما أدركها. فالمنضدة لها، بالتأكيد، منظورات أخرى فى نقاط أخرى من المكان وآنات instants فى الزمان لا أدركها؛ لكن ما أدركه هو جزء (منظور) من المنضدة الحقيقية، وليس نسخة عقلية منها. لقد كان «باركلى» و«هيوم» على حق فى تأكيدهما أن كل موضوع فيزيائى يوجد مستقلاً

عن أذهاننا، وأننا ندرك الموضع ذاته بصورة مباشرة ولا ندرك تمثلاً عنه، لكنهما كانا مخطئين فى افتراضهما أن الموضوع ذهنى فى طابعه (أى «فكرة» بالنسبة لباركلى، و«انطباع» بالنسبة لهيوم).

لقد وصل ألكسندر بالواقعية الجديدة إلى نتائج قصوى. افرض أن ألكسندر، الموجود الآن فى مانشستر، تذكر منظر فلورنسا الذى شاهده ذات مرة وهو آت إليها فى طريقه من «فيزول». لقد خبر ذهن ألكسندر فلورنسا الحقيقية على نحو ما هى عليه عندما رآها، أى أنه لم يخبر فكرة أو صورة عنها. فهو يعرف الماضى على نحو مباشر لا عن طريق تمثل من أى نوع. وحتى الأوهام هى أشياء حقيقية لم يخلقها الذهن، لكنه بدلها وشوها إلى حد ما. الذهن لا يخلق شيئاً جديداً؛ فحتى فى الخيال والاستدلال تراه لا يفعل سوى إعادة ترتيب الأشياء التى توجد مستقلة عن الذهن. والذهن نفسه هو، ببساطة، تنظيم جديد انبثاقى، للأشياء الموجودة. لقد كان هيوم محقاً عندما ذهب إلى أن الذهن ليس سوى حزمة من الانطباعات، غير أنه أخطأ عندما افترض أن هذه الانطباعات ذهنية خالصة، بدلاً من أن تكون أشياء موجودة بصورة مستقلة.

وإلى هذا الحد، تشبه صياغة ألكسندر للواقعية أولئك الواقعيين الجدد الآخرين من النوع المتطرف. ومع ذلك، هناك مجموعة من الواقعيين الأكثر اعتدالاً يطلقون على أنفسهم اسم «الواقعيين الجدد النقديين». ومن بين الفلاسفة الأمريكيين الذين ينتمون إلى هذه المجموعة سبعة فلاسفة هم: ديورانت دريك، وأ. لفجوى، وج. ب برات، وأ. ك. روجز، وج. سانتيانا، ور. و. سيلرز، وش. أ. سترونج، وقد نشروا «مقالات فى <u>الواقعية النقدية</u>» عام ١٩٢٠، اتفقوا فيها مع الواقعيين الجدد على أن موضوعات العالم الخارجى حقيقية، وتوجد مستقلة عن وعينا، لكنهم رفضوا تطبيق المذهب الواقعى بطريقة الواقعيين المتطرفين الشاملة مثل ألكسندر على الذكريات ، والخيالات، والأوهام. وأصبح بعض الواقعيين الجدد النقديين من أنصار المذهب الثنائى الأبستمولوجى، ومن أنصار المؤمنين بالنظرية التمثيلية فى المعرفة التى تميز بين حالات ذهنية وموضوعات فيزيائية، مما يذكّرنا «بجون لوك» إلى حد ما. ومن الممكن أن نكون واقعيين، تعاطفاً مع معظم مذهب ألكسندر، بما فى ذلك مفهومه عن التطور الانبثاقى، دون أن نقبل صياغته المتطرفة للواقعية الجديدة(٣).

وثمة خاصية تميز نظرية ألكسندر الواقعية الخاصة فى المعرفة وهى تفرقته بين «التأمل» Contemplation، و«الاستمتاع» enjoyment. فأنا أتأمل موضوعات حولى، بوصفها مجرد أشياء، خارجة عنى وعن بعضها البعض، وأتأمل أجزاء من جسمى أنا عندما أنظر إلى يداى وقدماى. لكن عندما ألعب لعبة التنس، استمتع بالرجفة الداخلية لحركاتى، كما أننى أتأملها. وعندما أتأمل منظراً طبيعياً، أو قصيدة من الشعر، أو عملاً من أعمال الفن، فإننى استمتع أيضاً بانفعالاتى بالإشارة إليها. ولا يتضمن مصطلح «الاستمتاع» كما يستخدمه ألكسندر، المتعة فحسب، بل يتضمن أيضاً الحزن، والأسى، إنه يتضمن، بحق، كل حالة داخلية أو عملية ينتقل بواسطتها الذهن فى حياته الداخلية. ولما كان الذهن، بالتالى، هو الجسم، وتوجد الموضوعات الخارجية معه، منظمة بطريقة معينة، فإنه يمارس وظيفة تأمل الموضوعات الخارجية التى توجد مع الجسم فى الإدراك، والتذكر، والتخيل، والبرهان، ويمارس أيضاً وظيفة الاستمتاع بعملياته الداخلية الملازمة لتأمل الموضوعات الخارجية. ولا يستطيع الذهن أن يتأمل ذاته، وإذاحاول أن يفعل ذلك، فإنه لن يلحظ سوى تتابع لا ينتهى من الموضوعات ؛ ولذلك، فإن هيوم كان على حق فى قوله بأنه لا يستطيع أن يدرك (أى يتأمل) نفسه على الإطلاق. غير أن الذهن يستطيع من ناحية أخرى أن يستمتع بنفسه، أى يشعر بأنشطته من الداخل: وذلك هو عنصر الحقيقة الذى حاول ديكارت أن يقوله عندما أصر على الوعى المباشر بذاته وهى حقيقة لم يستطع أن يشك فيها، كما حاول باركلى تأكيدها عندما قال أن لدينا تصورات عن الذات، وليست لدينا أفكار عنها.

وعندما نصل إلى الحالات التى ذكرناها فى هذا القسم، يعتقد ألكسندر أنه يتابع التراث البريطانى الإنجليزى إلى حد أنه لا يقرر سوى ما يستطيع كل شخص أن يلاحظه ويتحقق منه من حيث إنه تجارب خاصة عن نفسه وعن العالم الموجود حوله. لكن الفلاسفة التجريبيين الأوائل كانوا مخطئين فى افتراض أن التجربة المباشرة تتكون من إحساسات (أى حالات ذهنية). فليست التجربة المباشرة تتابعاً من حالات ذهنية، بل هى تتابع من محسوسات (أى موضوعات حقيقية تكون متواجدة مع ذات المرء فى الإحساس)، وأيضاً من موضوعات توجد معاً فى الذاكرة، أو الخيال، أو الاستدلال.

٣ ـ المكان ـ الزمان والمقولات

يرى ألكسندر أن الحقيقة الأصلية التى نشأت منها كل الأشياء، والتى لا تزال تتكون منهـا هى المكان ـ الزمـان[١]. وربما لم يكن يخطر هذا التصـور للمكان ـ الزمان على بال ألكسندر لو لم يعرف نظرية النسبية عند «انيشتين»، ونظـرية الديمومة والزمان الحقيقية عند برجسون. ومع ذلك، أعاد ألكسندر تفسير هذه التصورات وأعطاها دلالة جديدة. لا شيء يوجد فى العالم، بالنسـبة لألكسندر، لا يكون مكانياً وزمانيـاً فى آن معاً: «والمكان مملوء بالزمان، والزمان مملوء بالمكان». والمكان الفارغ تماما لابد أن يخلو من المضامين، أى أنه لا يكون شيئاً على الإطلاق. وكذلك يكون الزمان الفارغ تماماً لا معنى له، ولا دلالة؛ إذ لن يكون فيه ديمـومة وتتابع، لأنه لن يكون هناك شيء يدوم أو يتبعـه شيء آخر. إن الزمان الحقيـقى هو تتابع من آنات، يشغل كل آن منها مكاناً. ولا يمكـن أن نميز فى الزمان بين حاضر، وماضى، ومستقـبل دون أن نرجع إلى نقاط فى المكان نستطيع بواسطتها أن نؤرخ للأحـداث. إن المنظور الذى ننظر منه إلى نجم مـا بعيـد للغـاية من نقطة على الأرض فى اللحظة الراهنة يخـتلف من حيث الزمان عن زمـان النجم فى مكانه الخاص المبـاشر ـ ربما يصل الأخـتلاف إلى عدة سنـوات إذا كان النجم بعـيداً للغـاية. إن ما يكون حـاضراً، وماضـياً، ومسـتقـبلاً فى منظور النجم يتـوقف على النقطة فى المكان التي نحـسـب منها المنظور. مع أن الحسـاب ليس شيئـاً ذهنياً : لأن الظروف ستكون هي نـفسـها سـواء كان الذهن موجوداً في المكان لكى يحسبهـا أم لم يكن موجوداً. يتكون الزمان من عدد لامتناه من الآنات، يفـصل كل آن منها الآنات الأخـرى السـاكنة؛ وكل آن هو فى ذاته ديمومـة صغيـرة للغاية؛ أى أنه ليس ساكناً. ويتكون المـكان من نقاط لا متناهية، يفـصل كل منها نقاط أخرى ساكنة، ولكل نقطة أبعـاد: لأن المكان اللامتناهى لا يمكن أن يتكون من نقاط لا يكون لهـا حـجم على الإطلاق(٤). وطالما أنه لا وجـود لوحـدة نهـائيـة من المكان ـ الزمان، فإن ذلك يكون الحدث الخالص، النقطة ـ الآنية، أصغر جزء من المكان يستغرق أضأل مـدة من الزمان(٥). إن الزمان ليس البعد الرابع للمكان(٦). فـالزمان له بعد واحد فقط، لكن هذا البعد هو بعده هو الخاص، ويشغل كل آن داخل المجرى اللامتناهى للزمان

(١) يكتب هذا المـصطلح Space - time أحياناً «الزمكان» لبيان عدم انـفصال الزمان عن المكان أو شدة الارتباط بينهما، لأن الاتصال بينهما إنما يكون في الفكر وحده أما الـواقع العيني فهو يشهد بأنه لا انفصال للمكان عن الزمان أو العكس. غير أن هذا الزمان ليس هو البعد الرابع للمكان كما هي الحال عند أنيشتين (المراجع).

كل المكان: عندما تدوم كل نقطة فى المكان فى كل زمان لا متناه. لا شئ في الكون يكون في حالة سكون مطلق، فكل شئ يكون في حركة من نوع ما داخل المكان - الزمان. إن العالم عند ألكسندر، مثل العالم عند برجسون، يكون فى تحول مستمر، لكن ألكسندر يصر، عكس برجسون، على أن المكان حقيقى مثل الزمان، وأنه لا يمكن، فى الواقع، الاستغناء عنه.

وبينما يكون كل شىء فى تغير مستمر، بصورة سريعة أو بطيئة حسب خصائصه، فهنا بعض الخصائص التى لا تفقدها الأشياء على الإطلاق: هذه الخصائص هى المقولات. ولا ترجع المقولات عند ألكسندر إلى تكوين الذهن كما افترض كانط، على الرغم من أن كانط كان محقاً فى الاعتقاد بأنها قبلية. ويؤكد ألكسندر أن المقولات هى الجوانب القبلية، والكلية، والضرورية لكل الأشياء التى لا تظهر فى العالم: ولذلك تكون، بالتأكيد، خصائص لكل الأحداث فى التجربة البشرية، الذهنية والفيزيائية أيضاً. وُجدت المقولات، وانتشرت في كل مكان، مع الانبثاق الأول للأشياء المنفصلة؛ لأنها خصائص أساسية «للمكان ـ الزمان».

ولن نستطيع هنا سوى أن نذكر قائمة المقولات عند ألكسندر، التى يقوم بتحليل كل مقولة منها بعناية. ومقولة الحركة هى المقولة الأكثر تعقيداً، وهى تتضمن كل المقولات الأخرى وتفترضها مقدماً. أما المقولات الرئيسية فهى: الوجود، والكلية، والعلاقة، والنظام. والمقولات التى تتبع هذه المقولات الأساسية هى: الجوهر، والعلية، والتفاعل، والكم، والكل والجزء، والعدد. وتُضفى هذه المقولات على العالم الثبات والأطراد، وتجعل العلم ممكناً. وبدونها يصبح العالم تدفقاً لا نستطيع أن نتنبأ فيه بشىء. ولكى نوضح مقولات الجوهر بصورة بسيطة للغاية، دعنا نتصور قطعة من الشمع، تفقد شكلها السابق عندما تنصهر، لكنها تحتفظ بجوهرها. فإذا أحدث جوهر تغيراً فى جوهر آخر، فإن العلاقة تكون علاقة العلّة والمعلول، وإذا أحدث جوهران تغيراً فى كل منهما الآخر، فإنه يكون بينهما علاقة تفاعل. وهذه التغيرات فى الجواهر تخضع لقوانين يمكن ملاحظتها وصياغتها فى العلوم. وتنطبق المقولات على الأذهان، كما تنطبق على الموضوعات المادية. إذ أن الأذهان تشغل مكاناً، وتخبر الزمان، وتخضع لقوانين العلّية والمقولات الأخرى. إن «المكان ـ الزمان» هو المادة الأزلية لكل الأشياء، وتحدد المقولات كل الأشياء. ولذلك، بينما يكون الكون عند ألكسندر هو كون الحركة والتغير، فإنه يخضع لمقولات تضفى عليه النظام والاطراد: إنه ليس عماء وفوضى.

للمكان، والزمان، والمقولات، كما رأينا، خصائص يمكن صياغتها بصورة قبلية، وتصدق على كل شىء فى العالم. ومع ذلك، فلكل شىء موجود نخبره صفات أخرى لا نستطيع أن نستنبطها من المكان، والزمان، والمقولات، ولا يمكن أن نتيقن منها إلا عن طريق الملاحظة التجريبية. ففى كل مستوى جديد من مستويات التطور الانبثاقى، تُضاف صفات جديدة، بينما يتم الإبقاء على صفات المستويات الأدنى.

وربما تكون أفضل طريقة للحديث عن فكرة الانبثاق فى التطور هى أن نقابلها بمذهب الرد عند سبنسر. يحاول سبنسر، بوصفه من أنصار مذهب الرد، أن يصف كل تطور، سواء تطور المادة اللاعضوية، أو تطور الموجودات الحية، أو تطور الأذهان البشرية، أو تطور المجتمع البشرى، بنفس المصطلحات الآلية ـ أى رد كل شىء إلى تكامل وتمايز المادة والحركة. ويعتقد أنصار التطور الانبثاقى أن «سبنسر» كان محقاً فى جانب ومخطئاً فى جانب آخر. فهو محق فى التأكيد على أن كل شىء بما فى ذلك أذهاننا وأجسامنا، هو تنظيم المادة والحركة: إذ ليست هناك أرواح غير متجسدة. وهو مخطىء فى الاعتقاد بأن ما يراه يعتبر بمثابة قول الفصل فى هذه المسألة. إنه لم يدرك أن الحياة، على سبيل المثال، لها صفات فريدة لا يمكن ردها إلى خصائص المادة اللاعضوية. فليست هناك، بالتأكيد، عناصر كيميائية فى الكائن الحى لا توجد فى المادة اللاعضوية: وإلى هذا الحد يكون سبنسر على حق. غير أن الكائن الحى يمتلك وظائف فريدة ـ مثل الهضم، والدورة الدموية، والتمثل، والإخراج، والتوالد ـ لا توجد فى العالم اللاعضوى.

إذا استطاع موجود عاقل من سكان جزء آخر من الكون أن يزور، قبل أول ظهور للحياة على الأرض، كوكب الأرض ويحصل على معرفة تامة بكل مبادىء الفيزياء والكيمياء اللاعضوية، فإنه لا يستطيع أن يتنبأ من هذه المعرفة بأنه إذا ما تجمعت عناصر كيميائية ذات مرة بالنسب التى توجد فى الخلية الأولى (البروتوبلازم)، فسوف يكون لهذه الخلية الوظائف الفريدة التى تمتلكها الكائنات الحية وسوف تتطور بمرور الزمن لتصبح السكان الحاليين فى الأرض. إن هذا الزائر الذى نفترضه قد يستطيع أن يتنبأ بكل اتحادات الذرات والجزيئات التى حدثت قبل انبثاق الحياة، أو التى سوف تحدث فى المستقبل البعيد، غير أنه لا يستطيع أن يتنبأ بانبثاق الموجودات الحية المزودة بأذهان تكوِّن مجتمعات، وتصنع

الحرب والسلام، وتنتج الفن والأدب. إنه من المستحيل، عكس ما يراه «سبنسر» وآخرون من أنصار مذهب الرد، تفسير انبثاق مستويات جديدة مثل الحياة والذهن عن طريق المادة والحركة؛ لأن العالم يُسلّم بأن هذه الانبثاقات هى ببساطة وقائع تحدث بالفعل. وليس أنصار مذهب الرد الانبثاقى، من ناحية أخرى، ثنائيين مثل برجسون: فهم لا يتصورون الحياة على أنها كيان مستقل يعمل فى العالم فى اتجاه مناقض للمادة. إن الحياة هى ببساطة مادة نُظمت فى مستوى جديد؛ أى أنهما تُبقى على الخصائص التى كانت تمتلكها المادة من قبل، لكنها تمتلك بالإضافة إلى ذلك صفات جديدة ليست موجودة فى المادة اللاعضوية.

ويختلف أنصار المذهب الانبثاقى فيما بينهم بعض الشىء بالنسبة لعدد المستويات التى تميز التطور الانبثاقى، غير أنهم يتفقون عادة على ثلاثة مستويات هى: المادة اللاعضوية، والصور الأدنى للحياة، والحياة التى تمتلك أذهاناً. ويتردد ألكسندر قليلاً بالنسبة لعدد المستويات الموجودة، لكنه صريح وجازم فى أنه لا يوجد على الأرض أقل من خمسة مستويات، ويتوقع أن يكون للانبثاق المستقبلى ستة مستويات، وربما عدد أكثر لا محدود.

والمستوى الأدنى بالنسبة لألكسندر هو المكان - الزمان، الذى لا يتميز إلا بالمقولات فحسب، وهو المادة الكلية التى تتكون منها كل الأشياء. ونحن نتأمل هذا المستوى عن طريق العيان المباشر intuition، وهو نوع من الإدراك الحسى المشترك المباشر يمكن مقارنته بما يطلق عليه كانط اسم Anschauug (وهى كلمة تُترجم أحياناً بالعيان، لكنها تسمى فى الفصل الخاص بكانط فى هذا المجلد «الإدراك») والتى اعتقد كانط أننا نعرف عن طريقها المكان والزمان.

ويسمى ألكسندر المستوى الأعلى الذى يلى المستوى السابق مستوى المادة المزودة بالصفات الأولية وهو مستوى يميز الموضوعات المادية ذاتها. ونحن نتأمل هذه الموضوعات عن طريق الاحساسات التى نحصل عليها بواسطة أكثر من حاسة واحدة. وتشمل الصفات الأولية: الحجم، والشكل، والعدد، والحركة. ويشك ألكسندر فيما إذا كنا نضيف الكتلة، والقصور الذاتى، والطاقة إلى قائمة الصفات الأولية، أو أن ننسبها إلى مستوى آخر نسميه المادة، التى لو فصلناها لأصبحت مستوى وسطاً بين الصفات الأولية والصفات الثانوية. وعلى أية حال، الكتلة، والقصور الذاتى، والطاقة هى صفات نتأملها عن طريق إحساس بالمقاومة التى تُقدم إلى أجسامنا(٧).

أما المستوى الثالث من مستويات التطور الانبثاقى (على افتراض أن الكتلة، والقصور الذاتى، والطاقة، تنتمى إلى المستوى الثانى؛ أى الصفات الأولية) فهو مستوى الصفات الثانوية (أى اللون، والصوت، والطعم، والحرارة... إلخ). ونحن نتأمل كلاً من هذه الصفات الثانوية عن طريق حاسة واحدة مختلفة - إذ نتأمل اللون عن طريق العين، والأصوات عن طريق الأذن، ... إلخ. والصفات الثانوية حقيقية، ومستقلة عن أذهاننا فى وجودها، لكنها لا تلازم أى موضوع بذاته، كما هى الحال بالنسبة للصفات الأولية، بل تنتمى إلى الموضوع فيما يتعلق بظروفه: الضوء فى حالة اللون، الهواء فى حالة الصوت... وهكذا. وتلك مصالحة ممتعة قام بها ألكسندر بين «لوك» و«باركلى». فالصفات الأولية والصفات الثانوية كلتاهما حقيقية، غير أنه ليس لهما، بدقة، نفس المنزلة فى العالم الخارجى.

أما المستوى الرابع من مستويات التطور الانبثاقى فهو مستوى الحياة، الذى يمتلك صفات فريدة توجد فى الكائنات الحية، بالإضافة إلى صفات المستويات الأدنى. إذ أن الكائنات الحية لا تمتلك مادة منفصلة لا توجد فى العالم اللاعضوى: إنها ببساطة مادة منظمة بطريقة مميزة. ونحن نتأمل الحياة عن طريق الحواس العضوية والحركية: مثل حركات العضلات، وإحساسات الجوع والعطش التى تختلف أتم الأختلاف عن الأصوات والألوان، ويكون مكانها بلا شك فى أجسامنا. ويعتقد ألكسندر، من حيث إنه فيلسوف واقعى، أن إحساسات الحياة هى إدراكنا المباشر لعمليات مستمرة بالفعل فى أجسامنا، مستقلة عن أذهاننا. إنها أحداث فى العالم الواقعى.

والمستوى الخامس هو مستوى الذهن. ونحن لا نتأمل على الإطلاق صفات هذا المستوى. إذ أننا نستمتع بها داخلياً فى ذواتنا، ونستدل عن طريق الخيال العاطفى على أن الآخرين يستمتعون بها بصورة مماثلة. ويفترض ألكسندر أن الموجودات التى تكون فى مستوى الحياة ولم تصل إلى مستوى الذهن، تستمتع بالحياة داخلياً، ولا تتأملها على نحو ما نفعل نحن. وعندما تصل موجودات إلى المستوى التالى الذى يفوقنا؛ وهو مستوى الألوهية، فإن ضروباً من الألوهية ستستمتع بالصفات المميزة لهذا المستوى، وتتأمل صفات الذهن الذى نستمتع به.

أما المستوى السادس، والذى لم يتحقق على الأرض، فهو مستوى الألوهية. ونحن

لا نستطيع أن نكوّن فكرة عما يتألف منه هذا المستوى، سوى أنه يجاوز المستويات السابقة. ونحن نتصور هذا المستوى بصيغة المفرد بوصفه ألوهية؛ ولكن عندما يخرج إلى حيز الوجود، سيكون هناك أفراد كثيرون في هذا المستوى - أعني ضروباً من الألوهية. ولابد أن نميز بدقة تصور ألكسندر للألوهية عن تصوره لله، كما سنرى فيما بعد. وعندما يمتد مستوى الألوهية حتى يصل إلى الأرض، من الممكن أن نتوقع مستوى أعلى، ستتصوره بالتالي على أنه ألوهية، وسيكون للمستوى الذي نطلق عليه الآن ألوهية اسماً أكثر تحديداً - أعني قد نقول «ملائكة». ويستخدم ألكسندر في الأغلب الأعم مصطلح الألوهية للمستوى الخاص الذي يجاوز مستوانا الخاص للذهن. ومع ذلك، يستخدمه بصورة متكررة ليعني أي مستوى يكون أعلى من تلك المستويات التي توجد في زمان. ومن السهل، عادة، أن نحدد من السياق الاستخدام الذي يقصده من المصطلح. فهو يستخدم أيضاً مصطلح «الذهن» بمعنى نسبي في بعض الأحيان، بوصفه المستوى الأعلى الذي لم يستطع نوع معين من الموجودات أن يبلغه بعد، ويناضل لكي يبلغه، مثل حياة«ذهن» المادة في مستوى الصفات الثانوية. وهو يتحدث بنفس هذه الطريقة حتى عن الزمان من حيث إنه «ذهن» المكان؛ لأن المكان يصل إلى مستويات أعلى في ديمومة الزمان الأبعد، والزمان هو الجانب المحرك - المتقدم من المكان - الزمان الأزلي. وفضلاً عن ذلك، فإنه يشير إلى الألوهية من حيث إنها «عقل الله»، لأن الألوهية هي المستوى الأعلى الذي يناضل الله الآن لكي يخرجها إلى حيز الوجود على الأرض.

وعندما يتحدث ألكسندر، أحياناً، عن مستوى من مستويات التطور الانبثاقي من حيث إنه «أعلى» من المستوى الذي يسبقه في مرتبة الوجود، فإن التسمية لا تبدو سوى تتابع زمني. ومع ذلك، فهو، في الغالب، فيلسوف غائي: إذ أن الكون الموجود بأسره يمضي قدماً لكي يُحدث انبثاق المستوى الأعلى. ويعتقد بعض مفسري ألكسندر أنه طالما أنه لا يمكن التنبؤ مقدماً بصفات مستوى أعلى من انبثاقه، فإن وجهة نظره العامة تكون لاحتمية بمقدار ما نتحدث عن التطور الانبثاقي، على الرغم من أن خصائص المكان - الزمان القاطعة، المشتركة بين جميع المستويات، هي محددة بلا شك. ولابد أن نتذكر، من ناحية أخرى، أنه عندما يظهر مستوى أعلى، يكون في الإمكان تحديد الشروط التي أحدثته، والتنبؤ بأنه عندما توجد هذه الشروط مرة أخرى، سيظهر نفس المستوى الأعلى. فنحن، مثلاً، نعرف الآن الاتحادات الكيميائية المطلوبة لانبثاق الخلية الأولى (البروتوبلازم)

المزود بخصائص الحياة؛ ونتيجة لذلك نستطيع أن نتصور نظرياً إعداد حياة مصطنعة (صناعية). وإذا ما تحدثنا عن الماضى والحاضر فربما كان من الأوفق أن نقول أن ألكسندر يأخذ بالنظرة الحتمية. وإنها لمسألة تستحق التفسير وهى ما إذا كان ألكسندر يعتقد، مثل برجسون، أن أبواب المستقبل مفتوحة باستمرار أم لا، وما إذا كان مجرى الأحداث التى تأتى فيما بعد غير محددة أم لا، أو ما إذا كان نظام مستويات المستقبل وطبيعته محددة وثابتة، غير أن الأفراد الموجودين الآن فى المستويات الأدنى على الأرض(٨)، لا يستطيعون أن يتنبأوا به.

٥ ــ القيم

القيم عند ألكسندر كيفيات من الدرجة الثالثة. فهى ليست كيفيات للأشياء فى ذاتها مثل الصفات الأولية، وليست خصائص للأشياء بالنسبة لظروفها مثل الصفات الثانوية. فالصفات الأولية والثانوية لها وجودها الكامل المستقل عن الأذهان. أما القيم فتعتمد على علاقات بين الموضوعات والذوات، ولا يمكن أن توجد مستقلة عن الأذهان، أو على الأقل عن الكائنات الحية. والقيم الأكثر أهمية التى ينبغى على الفلسفة أن تأخذها بعين الاعتبار هى: الحق، والخير، والجمال، على الرغم من وجود قيم أخرى، مثل الصحة، والمنفعة الاقتصادية.

الحق عبارة عن واقعة ترتبط بذهن يعرفها . أى ذهن يعرف هذه الواقعة. فالحقيقة هى واقع تمتلكه الأذهان. وجزء كبير من الواقع لا تمتلكه الأذهان الآن، ولذلك ليس حقيقة؛ لكن معرفتنا تنمو. إن الحقائق يكتسبها تعاون الأذهان والتجارب. وأحد طرق اختبار الحقيقة هو المنهج البرجماتى: الذى يرى أن الأفكار التى تعمل بطريقة تمكننا من التنبؤ بها هى أفكار صادقة. غير أن ذلك لا يكون إلا لأن الحقائق تكون مترابطة مع الواقع وتكشف لنا عما عساه أن يكون الواقع. ويقبل ألكسندر نظرية ترابط الحقيقة، وهو يجعل لها أساساً واقعياً. فالواقع هو المكان ـ الزمان من حيث إنه كل مترابط، بكل تعقيداته، وأجزائه، ومستوياته الانبثاقية. وعندما نحكم على الواقع حكماً صحيحاً، تكون أحكامنا مترابطة بعضها مع بعض ومع أحكام الأشخاص الآخرين؛ لأن الواقع مترابط. والأحكام التى تناقض أحكاماً أخرى وخبرات أخرى لا تكون مترابطة، ومن ثم فإننا نحكم عليها بأنها زائفة. لقد كان الفلاسفة البرجماتيون على صواب فى اعتقادهم أنه لا توجد حقائق

بمعزل عن الأذهان، وفى تأكيدهم أن الحقائق تتراكم كلما نمت المعرفة؛ إذ يزداد مقدار الحقيقة الواقعية التى تمتلكها الأذهان. غير أن ألكسندر يؤكد، فى معارضة الفلاسفة البرجماتيين، أن الأذهان تكتشف الحقائق ولا تصنعها، وأن الحقائق لا تتغير أبداً. فما كان صادقا من الوقائع ذات مرة يظل يصدق إلى الأبد على الوقائع فى الزمان والمكان حيثما وقعت.

أما الخير عند الكسندر، فهو مصطلح أكثر اتساعاً من الخير الأخلاقى. فقد نتحدث عما يجلب لذة لحيوانات ويؤدى إلى بقائها بوصفه خيراً لها. وقد ننظر إلى ما يوجد عند الموجودات البشرية، من هبات الاستعداد مثل الشجاعة وهدوء الطبع على أنها خيرة. أما الخير الأخلاقى فهو أضيق إلى حد ما، وهو يعنى أن كل الدوافع والانفعالات تُنظم وتُضبط حرصاً على صالح الرخاء الفردى النهائى، ووفقاً لصالح رخاء الأشخاص الآخرين. وقد يدين المرء بواجبات نحو نفسه، لكن الخير الأخلاقى يهتم، فى الغالب، بأشخاص فى علاقتهم بعضهم ببعض داخل مؤسسات مثل الأسرة والدولة. إن هناك تقدماً فى الأخلاق بمعنى ما، وقد يصبح ما كان خيراً فى ظرف من الظروف ليس كذلك فى ظرف آخر. لكن ما كان خيراً فيما مضى يظل خيراً فى الظروف التى كان فيها خيراً. وبهذا المعنى لا يتغير الخير أبداً على الإطلاق. ولا أحد خير تماماً، غير أن ألكسندر يفترض، إن صحَّ التعبير، أن ثلاثة أرباعنا ربما يكونون أخياراً لثلاثة أرباع الوقت. والشر يحل محل الخير: فالشر هو خليط عناصر، أى إزاحتها من أماكن حيث تكون مترابطة بعضها مع بعض، على نحو ما تكون القذارة مادة وضعت فى المكان الخاطىء.

أما الجمال، الذى يعنى به ألكسندر القيمة الأستاطيقية بوجه عام، بما فى ذلك الموضوعات القبيحة التى تمتلكها، فيمكن مقابلته بالمدركات والأوهام. فالجمال من حيث أنه يضاد المدركات، يبدو وهمياً لأن الموضوعات الجميلة لا تتضمن فى الواقع الخارجى المستقل عن أذهاننا الخصائص التى تُنسب إليها من الناحية الجمالية: فالشجرة، مثلاً، تبدو صلبة فى صورة زيتية، ويبدو «هرميس» فى كتلة مِن الرخام كما لو كان فى حالة راحة، ومرحاً، وكرامة[1]. إننا نقرأ أذهاننا فى موضوعات طبيعية، ونرى النرجس البرى يغلب عليه الفرحة والبهجة، والأمواج ترقص معه، ونتخيل جذع شجرة مستقيما كأنه ينبت من

(١) هرميس Hermes ابن كبير الآلهة «زيوس» في الأساطير اليونانية، واسمه يعني الرسول، وبهذا كان رسول الآلهة وكان يقوم بعمله بحماس منقطع النظير، ولهذا كان إله الريح الذي يتحرك بسرعتها... إلخ قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ١٣٦ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المراجع).

الأرض ونشبهه بجمال فتاة فى مقتبل عمرها. ومع ذلك، لا يكون كل هذا وهماً بأى معنى حرفى؛ فهو ليس خاطئاً، لأنه لا يخدعنا كما تخدعنا الهلوسة. إن الجمال يرجع، من ناحية، إلى موضوعات نحكم عليها بأنها جميلة. وهو يتضمن وحدة بين الذهن والموضوعات التى ندركها، التى يأخذ فيها الذهن المبادأة. إذ أن من يبدع العمل الفنى يُحدث تغيرات فى المواد لكى يتتج فيها الوهم الجزئى الذى نسميه جمالاً. ويجب على الشخص الذى يتذوق جمال عمل من أعمال الفن أن يتبنى بصورة خيالية إلى حد ما موقف الفنان نفسه(٩).

إن جميع هذه القيم الثلاث - أى الحق، والخير، والجمال، تتضمن بطرق مختلفة ضروباً من الوحدة بين الأذهان والموضوعات. ففى الحقيقة، يتأمل الذهن الواقع الخارجى، على النحو الذى يكون عليه هذا الواقع مستقلاً عن الأذهان، ويصبح حقيقة عندما تعرفه الأذهان بدون أن يتغير بسبب معرفتنا به. أما فى حالة الخير، فإن الذهن يغير الموضوعات الخارجية لكى يحقق أغراضه بصددها. أما فى تجربة الجمال، فإن الذهن لا يتبع الواقع كما هو فى حالة الحقيقة، ولا يصور الواقع أغراضه كما هى الحال فى الخير، ولكنه ينسب إلى الموضوعات الخارجية حالاته النفسية الخاصة وقيمه. الأنواع الثلاثة من القيم اجتماعية ولها معايير موضوعية: فهى تعنى ترابطا لأحكام الأشخاص الآخرين مع أحكام المرء الخاصة. وليست قيمة من هذه القيم ذاتية بمعنى أنها تكون هوى أو نزوة لأى فرد. ولا يمكن أن نجد فى القيم المفتاح النهائى لكل حقيقة واقعية. فعلى الرغم من أنها تتضمن ما هو ذو أهمية كبيرة ومنفعة لنا، فإنها لا يمكن أن تُستخدم لقياس كل حقيقة واقعية، ولا نستطيع أن نفترض أن الكون محدد بواسطتها بالضرورة.

٦ - الحرية

يفسر ألكسندر حرية الإرادة بطريقة حتمية تذكرنا بهيجل فى بعض النواحى، وباسبينوزا فى بعض النواحى الأخرى. إننى أكون حراً عندما استمتع بذاتى كما أريد، ولا أكون حراً عندما تجبرنى قوى لا أعيها، ولا أستطيع أن استمتع بطبيعتها الداخلية، كما هى الحال عندما أفعل وفق قسر فيزيائى. فاندلاع الغضب الذى لا يمكن تفسيره يجعلنى أشعر بأننى لست حراً، لأننى لا أعى أى حالة ذهنية محددة. ومع ذلك، لا يستبعد الشعور بعدم الحرية المسئولية الأخلاقية؛ فالشخص المخمور، مثلاً، قد يكون مسئولاً عن فعل لا يعيه من بعض الوجوه؛ لأن سلوكه السابق قد أدى به إلى حالة من العبودية.

وثمة معنيان للحرية البشرية هما: الأول، عندما تعنى ببساطة غياب قسر خارجى، حتى أن دوافع الإنسان الخاصة هى التى تسبب أفعاله، ويكون فى هذه الحالة مسئولاً من الناحية الأخلاقية عما يفعله. أما المعنى الثانى، فهو عندما تحدد شخصية الإنسان سلوكه فى كل جوانبه، وتكون التعبير عن ذاته كلها وذلك ما يطلق عليه كُتاب آخرون اسم «الحرية الأخلاقية». والإنسان الذى تكون أفعاله مُحددة بهذا المعنى الثانى عن طريق شخصيته المتكاملة يكون خيراً، لأن أفعاله مترابطة مع بعضها البعض، ومع مصالح المجتمع. وكل من الإنسان الشرير والإنسان الخير حر بالمعنى الأول، وكلاهما مسئول من الناحية الأخلاقية. لكن الإنسان الخير هو الذى يكون وحده حراً بالمعنى الثانى والأعلى للحرية.

وبالتالى، فإن معالجة ألكسندر للحرية تشبه معالجة الهيجليين وأنصار الجبر الذاتى بوجه عام. فهو يجعلها تناسب فلسفته العامة فى التطور بطريقة ماهرة. فكل مستوى يستمتع بمعنى ما بأنشطته الخاصة ويتأمل أنشطة المستويات الأدنى منه. وهكذا تكون الذرات حرة بالإشارة إلى حركاتها الخاصة، بينما تتأمل المكان ـ الزمان الذى تشعر بواسطته أنها محددة. والنبات ـ الذى يكون فى مستوى الحياة، لكن ينقصه مستوى الذهن ـ يستمتع بعملياته الخاصة، التى تظهر لنا ـ الذين نتأملها من مستوى الذهن ـ مُحددة. والملك أو الإله الذى يتأمل عملياتنا الذهنية من مستواه الخاص الأعلى يراها مُحددة، بينما يعرف أننا نستمتع بها فى مستوى الذهن بوصفها حرية. ويذكرنا ذلك باسبينوزا عندما قال أنه إذا ألقينا حجراً فى الهواء، فإنه يمكن أن نفترض أنه يعى حركته الخاصة، لكنه لا يعى اليد التى رمته، أى أنه يشعر بأنه حر(١٠). ومن المشكوك فيه إذا كان ألكسندر قد وفق بصورة مرضية ومقنعة بين التحديد الذاتى الهيجلى الذى ذكرناه فى الفقرتين السابقتين وتصور اسبينوزا الذى هو تقريباً تصور حتمى(١١).

٧ ــ الدين

الألوهية، عند ألكسندر، كما سبق أن رأينا، هى المستوى الأعلى التالى فى التطور الانبثاقى الذى يلى المستوى الذى بلغناه فى الحاضر. إن الألوهية ليست فى الماضى، تدفع التطور إلى الأمام؛ لكنها فى المستقبل، ومع ذلك لم تصبح موجودة بالفعل بعد، أى أن

الله لم يكتمل بعد (ما زال يتطور). إن الله، كما هو عليه الآن، يختلف أتم الاختلاف عن الألوهية. فالله هو العالم الحالي بأسره يمضى قُدماً لتحقيق الألوهية. والعالم الموجود هو جسم الله، مزود بمجهود تجاه الألوهية. إن الله بمعنى ما هو لامتناه، وكلى الوجود، وأزلى، لأنه يشمل كل ما كان وما هو موجود الآن، وما سيكون فى المستقبل. إنه سوف يشمل كل ما سيوجد بالتالى. وواضح أن الله، بالنسبة لألكسندر، ليس الخالق الأصيل للكون، وليس الأساس البعيد والعلّة لكل شىء. فالكون ليس له خالق خارجى: فهو ينتج نفسه لأنه يتطور. إن الأساس البعيد والعلّة لكل الأشياء هو المكان ـ الزمان، الذى لا يوحده ألكسندر على الإطلاق بالله.

إن إله الوعى الدينى والعبادة هو الكون كله بمجهوده نحو الألوهية. ويجب النظر إلى تجارب المتعبدين المتدينين على أنها ترجع بمعنى ما إلى الله. ويؤثر العالم بوصفه كلاً فى حركته إلى الأمام (أى الله) على أجسامنا وأذهاننا؛ وتكون عاطفتنا الدينية هى شعورنا بهذا الكل. ويرتبط الإنسان فى تجاربه الدينية بقلب الكون؛ لأنه يتحد بالله. إن الله يوجد بالفعل فى الكون بمعنى واقعى، مستقلاً عنا، وتتجه مشاعرنا الدينية نحوه. إن وجهة نظر ألكسندر عن الله هى، فى بعض الجوانب، وجهة نظر أصحاب وحدة الوجود، لأنه ينظر إلى الله على أنه، بمعنى ما، يضم الكون الموجود كله، غير أنه يصر على أنها وجهه نظر المؤلهة إلى حد أنها تشعرنا بأننا أفراد متناهون، لدينا وعينا المستقل، ونتميز عن الله حتى عندما نتحد معه فى التجربة الدينية. إن الله محايث، بمعنى أنه موجود فى كل مكان فى الكون، ومتعال فى سعيه إلى الأمام لبلوغ الألوهية(١٢).

ويمكننا، ويجب علينا، أن نشارك فى مجهود الله لكى نخرج الألوهية إلى حيز الوجود(١٣). وتتوقف ما عساها أن تكون الألوهية، فى بعض منها، على مجهوداتنا. ويعتقد ألكسندر، مثل وليم جيمس، أنه يجب علينا أن نكون عمالاً شركاء مع الله. ولا يمكن أن نجعل الألوهية مسئولة عن الشر الموجود الآن فى العالم، لأن الألوهية لم توجد بعد. فنحن مسئولون، إلى حد ما، عما ستصبح عليه الألوهية فى نهاية المطاف، ومسئولون بصورة مكافئة عما عساه أن يكون الخير والشر اللذان سيكونان فى العالم فى المستقبل. إن الله يشمل، بالتأكيد، كل ما هو موجود الآن، أى الخير والشر أيضاً. ومع ذلك، فإن الشر هو خير لم يكتمل، أو أنه يمكن، على الأقل، أن يتحول إلى خير. وربما

يقصد ألكسندر أن الله ليس مسئولاً عن الشر أكثر مما نكون مسئولين نحن عن أجسامنا؛ فكما أننا نستطيع أن نجعل أجسامنا أفضل عن طريق ممارسه الرياضة وعن طريق الأكل، فكذلك يستطيع الله ونحن معاً أن نجعل العالم أفضل، ونُحدث انبثاق الألوهية.

إن فلسفة الدين عند ألكسندر موحية وتحتوى على عناصر ذات أهمية، على الرغم من أن بعضاً من ملامحها تبدو، فى الغالب، خيالية، وتتطلب تعديلاً بالتأكيد. إنه يرغب، مثل أغلبية الفلاسفة المعاصرين، أن يُبقى من دين الماضى، على الأقل، على شىء من تصور الله، وأن يقر بصحة التجربة الدينية البشرية (١٣).

إن أكثر فلاسفة التطور الانبثاقى البريطانيين البارزين هو «كونواى لويدمورجان»، الذى ربما يدين له ألكسندر، أصلاً بتصوره (١٤). وأعمال «لويد مورجان» أقل صعوبة من كتاب المكان والزمان والألوهية؛ فهى تزخر بالأمثلة التوضيحية البيولوجية والسيكولوجية؛ كما أن تفسيرها للدين يسير على أسس معهودة ومألوفة للناس. وربما يكون كتابه «التطور الانبثاقى» هو أفضل أعماله. ومن بين فلاسفة التطور الانبثاقى فى أمريكا ، ج.إ. بودن Boodin (من مؤلفاته: التطور الكونى، الله، ... ، وغيرهما) الذى كتب بصورة واسعة فى هذا الموضوع، أعنى فى التطور، خاصة فيما يحمله من دلالات لاهوتية، بينما أكد «وليم ببريل مونتاجيو» (من مؤلفاته: الإيمان طليقاً، ودراسات أخرى)، و«ر.و. سيلرز Sellars (من مؤلفاته: النزعة الطبيعية التطورية، والواقعية الفيزيائية، وغيرهما) نقول أن هذين الفيلسوفين قد شددا على المضامين الفلسفية للتطور.

REFERENCES

Semuel Alexander:

Space, Time and Deity (2 Vols).

Beauty and Other Forms of Value.

Locke.

Spinoza and Time.

Moral Order and Progress (an early work).

Philosophical and Literary Pieces (a collection of essays and addresses, together with a Memoir by John Laird).

Commentaries:

Rudolf Metz, A Hundred Years of British Philosophy, PP. 622 - 651 .

Philippe Devaux, Le Système d'Alexander.

هوامش

CHAPTER IV
HOBBES

1 - *Leslie Stephen, Hobbes, P. 64.*

2 - *Aubbey, Brief Lives, edited by Clark, Vol. I., PP. 348ff.*

3 - *Aubrey, Op. cit., p. 323.*

4 - *Idem, P. 387.*

5 - *Idem, P. 332.*

6 - *Idem, P. 335*

7 - *Ibid.*

8 - *Idem, P. 340.*

9 - *Ibid.*

10 - *Idem, P. 350.*

11 - *Idem, P. 349.*

12 - *Leviathan, Part I, Chap. I.*

13 - *T. H. Huxley, Science and Culture and Other Essays, PP 245ff.*

14 - *Leviathan, Part I, Chap. III.*

15 - *Ibid.*

16 - *Idem, Part I, Chap. VI.*

17 - *Idem, Part I, Chap. XIII.*

18 - *Ibid.*

19 - *Ibid.*

20 - *Idem, Chap. XXI.*

21 - *The thirteen laws of nature are stated and expounded in the Leviathan, Cahps. XIII, XIV.*

CHAPTER V

Descartes

1 - The Philosophical Works of Descartes, translated by Haldane and Ross, Vol. I., PP. 91,92.

2 - Descartes, Principles, Part I SXLV.

3 - Idem, Part I, SSXXXII - XXXV.

4 - Philosophical Works of Descartes, Haldane and Ross, Vol. II, P. 28.

5 - Idem, Vol. I, P. 165.

6 - Paraphrased from the principles, Part I, SSXX, XXI. Also given in the third Mediation.

7 - Paraphrased from the second Meditation. Haldane and Ross, PP. 154 - 156.

٨ ـ اصبح ليبنتس فى الجيل التالى اكثر قرباً من الفكر المعاصر عندما بيّن، فى نقده لديكارت، أن القوة، وليست الحركة، هى التى تبقى ثابتة باستمرار.

9 - Cf. S. V. Keeling, Descartes, P. 144, Where citations are given.

CHAPTER VI

SPINOZA

1 - Improvement of the Understanding, translated by Elwes in Spinoza's Chief Works, Vol. II, PP. 4ff.

2 - In the Improvement of the Understanding, and also in the Ethics, Part II, Proposition XXXIX, Note II, and Proposition XVIII. What is here called opinion is subdivided into two different types of knowledge, making four in all.

3 - Ethics, Part II, Proposition XLIII. Note (Elwes, Vol. II, P. 115).

4 - Ethics, Part I, Proposition XI contains the first three proofs; the fourth is given in the first paragraph of the Note to this proposition.

5 ` H. A. Wolfson, The philosophy of Spinoza. This commentary, which indicates the probable sources of Spinoza's thought, is invaluable.

6 - Ethics, Part IV, Proposition XLVI.

7 - Theological Political Treatise, Cahpter XVI; quoted from Elwes, Vol. I, P. 207.

CHAPTER VII

LEIBNIZ

١ ـ هجاء كـلمة «Leibnitz» خاطىء. فحتى عـام ١٦٦٩ كان يكتب اسمه Leibnüz (باللاتينـية Leibnützius أو Leibnizius) وبعد ذلك Leibniz (وباللاتينية Leibnitus) قارن في ذلك: , der Ueberweg, Grundriss, Philosophie, Dritter Teil, Zwölfte Ausgabe, S. 307.

٢ ـ كان ليبنتس واحداً من الزوار القلائل الذين سمح لهم اسبينوزا بقراءة مسودة كتابه Ethics، الذي لم يُنشر حتى بعد وفاة اسبينوزا. وقد تأثر ليبنتس فيما يبدو باسبينوزا لمدة قصيرة، غير أن مذهبه الناضج كان تطويراً للمذهب الديكارتي (الديكارتية) في الاتجاه المقابل. ويؤكد ليبنتس، عكس اسبينوزا، كثرة من جواهر مفردة أو مونادات، بدلاً من جوهر واحد، ويؤكد الإله المشخص والخالق عند المؤلهة بدلاً من مذهب وحدة الوجود، ويؤكـد كوناً يحكمه مبدأ العلّة الكائية بدلاً من ضـرورة رياضـية صارمة، كما يؤكد قدراً كبيراً من الحرية والتحديد الذاتي للأشخاص.

٣ ـ في التأكـيد النسبي على اعتبارات مختلفـة في تطور تفكيره، انظر في ذلك: L. J. Russel "Some Problems in the Philosophy of Leibniz" in the Proceedings of the Aristotelian Society (1922 - 23) PP. 199 - 214 .

٤ ـ الله، عند ليبنتس، كمـال في الإدراك. ويلازم الوعي بأي إدراك، سواء كان بداخل ذات المرء أو في مـوضـوع خـارجي، لذة. قـارن في ذلك: W.K. Wright, The: Ethical Signifance of Feeling, Pleasure and Happiness in Modern Non - Hedonistio Systems, PP. 23 - 26.

كتب ليبنتس قليلاً في الأخلاق، وكان له تأثير ضئيل نسبياً على تاريخ الأخلاق.

٥ ـ على الرغم من إنه يبدو أنه دار في خلد ليبنتس، في كتابه Protagaea وأماكن أخـرى، فكرة تحول الأنواع الحية، وكانت لديه في جوانب أخرى فكرة غير واضحة عن التطور البيولوجي والكوني، فإن هذه الأفكار تعارض مذهبه ككل، كما يذهب الأستاذ لفجوي A: O. Lovejoy (The Great Chain of Being, PP. 255 - 262).

CHAPTER VIII

LOCKE

1 - Alexander Pope, Essay on Man.

2 - Cf. Frank Thilly, "Locke's Relation to Descartes," Philosohical Review, Vol. IX.

3 - Essay, Book II, Chap. VIII, S17.

4 - Essay, Book II, Chap. VIII, S20.

5 - Essay, Book IV, Chap. IX, S3.

6 - Essay, Book IV, Chap. XI, S19.

7 - Essay, Book I, Chap. III, S6.

8 - The principal passages dealing with ethics in the Essay are XXVIII, SS 4 -16. Book III, Chap. III, Chap. XI, SS 16-18. Book IV, Chap. III, SS 18-20; Chap. IV, SS 7-10 Chap. V, S 11; Chap. XII, SS18-20; Chap. XII, S 8, 11. A concise summary will be found in Thilly's History of philosophy, PP. 322 - 325. Locke states how moral instruction Should be given to a child in some Thoughts Concerning Education.

9 - Essay, Book II, Chap. XXI.

10 - Essay, Book IV, Chap. XIX, S14.

11 - Essay, Book IV, Chap. XVIII, S5.

12 - The Reasonableness of Christianity, in Works, edition of St. Paul's Epistles, in Works, Edition of 1823, Vol. VIII, PP. 3 - 23.

13 - Works, Edition of 1823, Vol. VI, P. 10.

14 - Works, Edition of 1823, Vol. VI, P. 45.

15 - Works, Edition of 1823, Vol. VI, P. 47.

16 - Works, Edition of 1823, Vol. VI, P. 414.

17 - Of Civil Government, Book II, Chap. II, S14 and passim.

CHAPTER IX
BERKLEY

١ ـ عام ١٦٨٥ هو التاريخ الذى يُقدم عـادة لمولده، على الرغم من أن الأستاذ John Wild (فى كتـابه: George Berkeley, A Study of His Life and Philosophy P.3).

يذكر أن تاريخ مولده عام ١٦٨٤ ، ويذكر الإهداء إلى كنيسة المسيح، بأكسفورد، أن تاريخ مولده هو عام ١٦٧٩ . ويُنطق اسم الفيلسوف فى مقطعين (كما لو كان Bark'ly).

2 - Benjamin Rand, Berkeley's American Sojourn.

٣ ـ يجب علينا عدم الخلط بين عالم اللغة الإنجليزى الذى كتب سيرة حياته Boswell، وبين الفيلسوف الأمريكى الذى يحمل نفس الاسم، وكان مناصراً لفلسفة باركلى.

٤ ـ يتضح ذلك بصورة جلية فى كتاب *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*، أما رد باركلى على هذا الأعتراض فى كتابه *Principles* فهو غامض بصورة كبيرة.

5- Don Juna, at the begining of Canto XI.

6- Principles, CXLVIII.

7- Ibid, CXLI

٨ ـ يبرهن أفلاطون في محاورة «فيدون» ٧٨، على أن ما هو غير مركب؛ لابد أن يكون باقياً ولاينحل.

٩ ـ يعتقد الأستاذ *Johnwild* (*Op. Cit.*) أن باركلى انسلخ فى ثلث كتابه *Dialogues Between Hyla and Philonous.* عن النزعة التجريبية الموجودة فى كتابه *Principles*، سائراً فى اتجاه وجهة نظر عن الواقع فى كتابه «الحلقات» *Siris*، وهى وجهة نظر أكثر «عينية» بالمعنى الهيجلى للكلمة.

10 - The latest and most thorough study of the development of Berkeley's thought throughout his entire life is that by Professor Wild (op. cit.). A more concise account is given by F.A. Johnston, the Development of Berkeley's Philosophy.

11 - The exposition of This and the preceding fallacy is bassed upon Professor R. B. Perry's Present Philosophical Tendencies, PP. 122 - 134.

١٢ ـ يستخدم بعض الفلاسفة مصطلح «الأنا وحدية»، أحياناً، بمعان أخرى غير المعانى المستخدمة هنا.

١٣ ـ القول بأن مثالية باركلى وصور أخرى من المثالية تتضمن ، من الناحية المنطقية، الأنا وحدية، أثبته الأستاذ W.P. Montauge, Ways of Knowing, Chap.X.

CHAPTER X

Hume

١ ـ ربما يجب تعديل هذا القول قليلاً. إذ أن بعض الثقات يعتقدون أن كتاب Enquiry Concerning The Principles of Morals هو بيان أكثر نضجاً لأخلاق هيوم. ويقدم كتابُ Dialogues، الذى كُتب قرب نهاية حياته نتائجه النهائية التى تخص الدين، فهو لم يصل إلى شىء بعد ذلك.

2 - Treatise, Book I, Part III, and XIV.

3 - Enquiry Concerning Human Understanding, lecture XII, Part III.

٤ ـ يرجع ارتباك هيوم فى هذا التعريف إلى محاولته بصورة غير متسقة إلى أن يظل مخلصاً لافتراضه المعهود وهو أن الانطباع نفسه لا يتكررمرة ثانية على الإطلاق، ولكن ما يتكرر هو انطباعات أخرى تشبهه، فى حين أنه يتخلى فى الوقت نفسه، بالفعل، عن هذا الفرض، ويسلم بأننا نخبر أكثر من حالة من حالات نفس الظاهرة.

5 - Treatise, Book I, Part I, Section II.

6 - Treatise, Book I, Part IV, Section VII.

7 - Enquiry Concerning Human Understanding, Section V, Part II, last Paragraph' Section IX, last paragraph; Section XII, Part I (PP. 151 ff. in Selby-Bigge). Cf. Treatise, Book I, Part IV, Section VII.

8 - John Hill Burton, Life and Correspondence of David Hume, Vol. I, PP. 293F. Cf. T. H. Huxley, Hume, PP. 33ff.

9 - Treatise, Book II, Part III, Section III.

10 - See below, Chapter XI, Section I.

11 - Cf. H. Bonar, Moral Sense, PP. 14 and passim.

12 - For Hume's influence on Bentham and other Utilitarians, see Elie Halévy, The Growth of Philosophic Radicalism.

CHAPTER XI
OTHER PHILOSOPHERS OF THE ENLIGHTENMENT

1 - Shaftesbury, Inquiry Concerning Virtue and Merit, republished in Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times.

2 - W. R. Scott, Francis Hutcheson is an excellent commentary. A selection is given by Selby-Bigge, Op. cit., from the Inquiry.

3 - Butler's Sermons, of which XI, containing the "cool hour" passage quoted, is perhaps the most interesting. Sermons I and II, with selections from III, are given, with a useful analysis, by G. H. Clark and T.V. Smith, Readings in Ethics. Cf. also Selby-Bigge, op. cit. An excellent exposition of Butler's ethics is given by C. D. Broad, Five Types of Ethical Theory.

4 - Cf. The "laws of imitation" in the writings of Gabriel Tarde and his school; the "consciousness of kind" of the late Professor F. H. Giddings (Principles of Sociology, etc.). Professor F. C. sharp in a noteworthy presidential address to the Western Philosophical Review) finds the objective basis for ethical judgments in an adaptation of Smiith's doctrines of sympathy and conscience.

5 - For one important side of Pope's thought, cf. A. O. Lovejoy, The Great Chain of Being, passages Listed in Index, under "Pope, Alexander".

٦ـ ستجد تفسيرات مختصرة شائعة للذهب التاليه الإنجليزى فى:

The Encyclopaedia Britannica (fourteenth edition) by F. R. Tennant' Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics by G. G. Joyce, Williston Walker's History of the Christian Church, and J. G. Randall's Making of the Modern Mind, Chap. XII (the last named also touches on French Deism and Holbach). For and extended exposition and criticism, cf. Leslie Stephen, History of English Thought in the Eighteenth Century. The setting of Deism in the history of philosophy is mand clear by W. Windelband, history of Philosophy, S35.

7 - Locke, Essay, Book IV, Chap. III, Section 6.

CHAPTER XI

٨ ـ ستجد شرحاً مختصراً وليس كافياً لآراء «هارتلى» و«بريستلى» فى:

J.G. Hibben's Philosophy of the Enlightenment, Weber's History of Philosophy, Windelband's History of Philosophy, and Leslie Stephen's English Thought in the Eighteenth Century. It is better, if possible, to consult the works of Hartley and Priestley themselves, which are interestingly written.

9 - An excellent popular account of Voltaire by Will Durant, Story of Philosophy. For good short discussions of Voltaire and other men of the French Enlightenment cf. H. Höffding, History of Modern Philosophy and L. Lèvy-Bruhl, History of Modern Philosophy in France. Lives of Voltaire, Diderot, Condorcet and Rousseau, with accounts of their philosophical views, by John Morley. Cf. also Frederica Macdonald, Studies in the France of Voltaire and Rousseau. Life of Voltaire by S. G. Tallentyre (Evelyn Beatrice Hall).

10 - L. Lévy-Bruhl, History of Modern Philosophy in France (English Translation, P. 235), Open Court Publishing Company, Chicago.

11 - John Morley, Diderot and the Encyclopaedists, Vol. II, Chap. XIV. The System of Nature was translated into English by H. K. Robinson; and edition was published in Boston, U.S.A., in 1853.

12 - H. Höffding, Jean Jacques Rousseau and His Philosophy; L. Lèvy-Bruhl, op. cit., numerous translations of the Social Contract and Émile. For Rousseau's place in the history of education, see Paul Monroe, Text Book in the History of Education, Chap. X, and F. P. Vulliamy, and Frederica Macdonald.

13 - J. G. Hibben, Philosophy of the Enlightenment, Chap. VIII. H. Höffding, History of Modern Philosophy. For fuller accounts of Wolff, see Ueberweg and other standard German works on Geschichte der neueren Philosophie.

14 - Noah Porter in the American translation of Ueberweg's History of Philosophy, PP. 392-421., gives an extended account of the history of American Philosophy in this period. James McCosh, The Scottish Philosophy in Its National development. A. C. Fraser, Thomas Reid. Thomas Reid, The Intellectual Powers of Man. Collected Works of Dugald Stewart, edited byHamilton. Thomas Brown, Lectures on the Philosophy of the Human Mind.

15 - I. Woodbridge Riley, American Philosophy: The Early Schools, pp. 127 - 151 .

16 - Harvey Gates Townsend, Philosophical Ideas in the United States, PP. 61ff. Quoted

with the permission of the publishers, The American Book Company, New York.

17 - I. Woodbridge Riley, American Philosophy: The Early Schools (with extensive quotations and references to the sources). American Thought From Puritanism to Pragmatism and Beyond (a more popular account). H. G. Townsend, Philosophical Ideas in the United States (with a selected bibliography). A. L. Jones, Early American Philosophers (Chieffy on Johnson and Edwards). Noah Porter, "On English and American Philosophy" in the English translation of F. Ueberweg, History of Philosophy, Vol. II.

CHAPTER XII
KANT

1 - Kant Critique of Pure Reason, B (second edition), PP xvi, xvii. Norman Kemp Smith, A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, PP. 22-25. H. J. Paton, Kant's Metaphysic of Experience, Vol. I, PP. 75f.

2 - Kant, Critique of Pure Reason, "Postulates of Empirical Thought in General." Paton, Op. cit., Vol. II, pp. 339, 342, 360, cf. Critique of Pure Reason, Book II, Chap XI, Section 9, III. (Max Mueller trans. PP. 432-451).

3 - Critique of Practical Reason, translation by Abbott in Kant's Theory of Ethics, pp. 21gff.

4 - In Sartor Resartus.

5 - F. Paulsen, Immanuel Kant, Eng. trans., P. 317.

6 - Quoted from Abbott, op. cit., P. 260.

CHAPTER XIII

FICHTE AND THE ROMANTIC MOVEMENT

١ ـ قال Ebert في نهاية كلامه في افتتاح الجمعية الوطنية في «فيمار» عام ١٩١٩ «بهذه الطريقة نبدأ العمل وهدفنا العظيم أمامنا؛ أعني تدعيم حق الأمة الألمانية، وإرساء الأساس في ألمانيا لديمقراطية قوية، والعمل على تحقيقها بالروح الاجتماعية الصادقة وبالطريقة الاشتراكية. وهكذا ندرك ما قدمه «فشته» إلى الأمة الألمانية بوصفه رسالتها ومهمتها. إننا نريد أن نؤسس دولة العدالة والشقة، دولة تقوم على مساواة كل الجنس البشري». London Times, February 8, 1919, Cited by Jones and Turnbull in the introduction to their translation of the Addresses to the German Nation, P. xxii.

2 - G. H. Mead, Movements of Thought in the Nineteenth Century, Chaps. III-VI.

3 - A. O. Lovejoy, The Great Chain of Being, pp. 317-326.

4 - The separation of Schelling's development into five periods follows Schwegler's History of Philosophy, which although an old authority is remarkably clear and concise. The various authorities disagree considerably upon the exact number of periods and when each begins. (Cf. Ueberweg's Geschichte der philosophie, XIX Jahrhundert, revised by Oesterreich, Berlin, 1923, pp. 40ff).

As every one of Schelling's principal books differs somewhat from all the others, and the dominant view in each is often foreshadowed in earlier writings, and division into periods is more or less arbitrary.

CHAPTER XIV
HEGEL

1 - E. Caird, Hegel, P. 89.

2 - Cf., Royce, Spirit of Modern Philosophy, pp. 196-200.

3 - Cf., for instance, W.T. Stace, Philosophy of Hegel, Chaps I and II.

4 - An extensive and in many ways illuminating analysis of the personality of Hegel is furnished by Hermann Glockner, Hegel, Band I Drittes Kapitel-Vol. XXI in Hegel's Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe. Stuttgart, 1929.

٥ ـ أتبع فى هذه الفقرة والفقرتين التاليتين، إلى حد كبير، تفسير هيجل الذى قدمه Josiah Royce فى كتابه: Spirit of Modern Philosophy ويقدم رويس التبرير لهذا التفسير، ويستشهد بعبارات متنوعة من كتاب هيجل Phenomenology.

٦ ـ هذه اللوحة اختصار للترتيب الموجود فى كتاب Encylopaedia وقد قام «ستيس» بتقديم اللوحة كاملة.

7 - The Logic of Hegel, Translated From the Encyclopaedia by William Wallace, PP. 147-159.

٨ ـ ألقى هيجل مجموعة من المحاضرات عن الأدلة على وجود الله، نُشرت فى الترجمة الإنجليزية لكتابه Philosophy of Religion، ترجمة: Speirs and Sanderson, Vol.III.

9 - Encyclopaedia, P. 249' Cf. stace, Op. cit., P. 313.

١٠ ـ لا يتفق هيجل، بالتالى، مع علماء الجريمة العاطفيين فى عصرنا الذين ينكرون أن المجرم مسئول أو يمكن أن يُلام بأى طريقة، وأنه ليس سوى نتاج لظروف خارجية، ويقترحون بالتالى «إصلاحه». ويرى هيجل أن هذه الاقتراحات تهين المجرم بإنكار انه فاعل أخلاقى حر؛ لأنهم ينظرون إليه كما لو كان حيواناً فقط، او موضوعاً مادياً، يُعاد تشكيله وفقاً لرغبات الآخرين.

11 - CF. The Introducion to the Philosophy of Fine Art, Chap. III.

١٢ ـ على حين انه قيل لى أن برفسور «وايتهد» ينكر أنه قام بدراسة شاملة لهيجل، فإن وجهة نظره العضوية عن الواقع تكشف خصائص هيجلية لا يخطئها النظر، استمدها وتمثلها من زملائه وأصدقائه فى الفترة التى كان فيها الفكر الفلسفى البريطانى المسيطر هو الهيجلية الجديدة.

CHAPTER XV
SCHOPENHAUER

For those who can take the time to do so, it will be best to read The Four Fold Root of Sufficient Reason and the first Volume of the World as will and Idea, and in connection with the latter, to read as much of the supplementary material in the second and third volumes as interests one. The fourth book of The World as Will and Idea, containing some of the most frequently quoted pessimistic passages is easiest to follow. The first book is the most difficult. The occasional Essays (Parergaund Paralipomena, various translations), although entertaining, do not give an adequate idea of the real depth and significance of Schopenhauer.

1 - The World as Will and Idea, trans. by Haldane & Kemp, Vol. II, pp. 163ff.

2 - Op. cit., Book I in Vol. II, "Criticisms of the Kantian Philosophy".

3 - Ibid., Vol. I, pp. 145-152; Vol. III, pp. 67-69. Cf. Four Fold Root of the Sufficient Reason, SS20, 41; Basis of Morality, part II, Chap. VIII; Preisschrift über die Freiheit des Willens.

4 - The World as Will and Idea (Haldane and Kemp), Vol. II. p. 164; Bk. II, S22.

5 - E. g., B. A. G. Fuller, History of Philosophy, Vol. II, pp. 477ff Cf. World as Will and Idea, Bk. IV. S 68 (Haldane and Kemp, Vol. I, P. 491).

حيث يبدو أن شوبنهور يعنى أنه إذا سادت العزوبية الشاملة، فإن الجنس البشرى سينقرض، وبانقراضه يختفى بقية العالم؛ لأنه لا وجود لذات بدون موضوع. لكن إذا كان هذا هو ما يعنيه شوبنهور، فلماذا لا يؤكد، غالباً، تلك النتيجة المهمة جداً فى الكتاب الرابع والفصول المكملة له؟

CHAPTER XVI
NIETZSCHE

1 - The Dawn of Day, SS2, 9, 18-20, 28,34,38,112.

2 - Op. cit., SS 199, 201.

3 - Human, all too Human, Vol. 11, Part 11, PP. 23, 24, 28. Dawn of Day, P. 13

من الصعب وصف أعمال هذه الفترة بدقة. لأنها تعالج أنواعاً مختلفة من موضوعات، ولم يتبلور الفكر بعد فى المذاهب المحددة للفترة الثالثة. وستجد تلخيصاً جيداً فى: A. H. Knight's Some Aspects of the life and Works of Nietzsche, pp. 31 - 39.

وقد قدّم:

Grace Neal Dolson, The Philosophy of Friedrich Nietzsche (Cornell Studies in Philosophy) pp. 34-62.

تحليلاً فلسفياً أكثر حرفية.

٤ ـ قد يكون من الأفضل بالنسبة للمبتدىء أن يبدأ قراءته لنيتشه بالمقالين الأولين من كتابه Genealogy of Morals، وهما مقالان مباشران، وبسيطان نسبياً، ويتميزان بالدقة والإحكام.

٥ ـ كان «قيصر بورجا» شهيراً فى إيطاليا لمدة طويلة بعد وفاته. وكان شخصية محببة إلى قلب نيتشه. وكان يمتلك عبقرية، وزعامة، وحنكة سياسية، وتصميماً لا يعرف الرحمة والشفقة، وجاذبية شخصية، وصفات القيادة، التى لا يعوقها الشكوك والوساوس التى تخاف الضمير. ويُفترض أن ماكيافيللى قد صوره بوصفه «الأمير». قارن: W. H. Woodward's biography, Cesare Borgia, pp. 375ff. (London,1913).

6 - Knight, op. cit., pp. 52-57, 60-66, 182-185.

7 - G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, pp. 183-185. Knight, op. cit., pp. 112-116.

8 - Short expositions of most of the philosophers mentioned in this section will be found in the histories of philosophy by H. Höffding, F. Thilly, and B. A. G. Fuller. There is no very satisfactory extended account in English. Die deutsche philosophie des XIX Jahrhunderts und der Gegenwart, Ueberweg, neubearbeitet von T.K. Oesterreich, is useful. Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, edited by R. Schmidt, Leipzig, 7 vols., 1922-1929. is valuable for philosophers living at the time the book was published.

CHAPTER XVII

COMTE

١ ـ سيجد المبتدىء السيرة الذاتية المختصرة التى كتبها F. J. Gould ممتعة. ومن بين كتابات كونت المتاحة باللغة الإنجليـزية كتاب General View of Positivism Catechism of Positive Religion وهما كـتابان سهلا القراءة، وممتعان. أما الترجمة المركزة والمبسطة لكتاب Positive Philosophy التى قام بها Harriet Martineau، فهى ترجمة جائزة إلى حد ما، وليست دقيـقة تماماً، على الرغم من أن كونت نفسه مدحها كثيـراً، وأعيدت ترجـمتها، دون توان، إلى اللغـة الفرنسـية لمنفـعة القُرّاء الذين وجـدوا كتاب Cours de Philosophie Positive مسهبـاً وصعباً للغاية. والمقالات الـتى كتبها «جون ستـيوارت مل» وإدوارد كيرد» هى شروح كلاسيكية وتقييمات، من وجهات نظر الفلاسفة التجريبيين البريطانيين والمثاليين الخاصة.

٢ ـ لا يزال كـتاب: Lévy - Bruhl, History of Modern Philosophy هو التفسير الأكثـر شيوعاً باللغة الإنجليزية لفلاسفة عصـر التنوير الفرنسـيين. قارن أيضاً: De Ruggiero, Modern Philosophy. ولعـدة سنوات كان يظهـر سنوياً مقال عـن الأعمال المتأخـرة فى الفلسفـة الفرنسـية فى مجلة "Philosophical Review".

CHAPTER XVIII

JOHN STUART MILL

For the general reader, the Essays listed in the References at the end of the chapter and Mill's Autobiography are of most interest. The chief source for Mill's views on logic, ethology, and sociology is his Ligic; on metaphysics, the Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, on religion, the Three Essays on Religion and the Autobiography; Mill usually expresses him self with great clarity, and a commentary is hardly necessary. The chapter in Höffding's History of Modern Philosophy is an excellent short exposition, while Leslie Stephen's The English. Utilitarians (the whole of Vol. III) is more extended. One of the most famous critics of Mill's ethics was Thomas Hill green (Prolegomena to Ethics). Another critic, both of his logic and ethics, was Francis Herbert Bradley (Logic and Ethical Studies). These critics are idealists. John Dewey (Logic) criticizes Mill incisively from the standpoints of his own "operationalism" (aform of pragmatism). For Mill's reaction to Comte, cf. his August Comte and Positivism and his correspondence with Comte (edited by Lévy-Bruhl).

1 - Logic, Book VI, Chap. II.

2 - Logic, Book VI, Chap. V.

3 - Some steps have been taken in this direction by Alexander F. Shand (Foundations of Character) and Williams McDougall (Social Psychology and The Group Mind).

٤ ـ ربما كان «جيمس ماكاى» J. Mckaye (١٨٧٢ ـ ١٩٣٥) أكثر الفلاسفة النفعيين الأمريكيين أصالة. إذ قدّم صياغة جديدة للمذهب، مفضلاً صورة معتدلة للاشتراكية، وذلك في كتبه: Economy of Happiness, American Socialism, Logic of Conduct وغيرها من الأعمال الأخرى الكثيرة.

CHAPTER XIX
HERBERT SPENCER

For the beginner, the following selections from First Principles and the Principles of Ethics are suggested. First Principles, Part I, entire; Part II, Chaps. I, II, XII-XVIII. Principles of Ethics, Part I (Data of Ethics), Chaps. I-IV, VII, VIII, X-XV; Part IV (Justice), Chaps. I-XIII, XXIV-XXIX. These might be followed by Education, The Study of Sociology, and some of the Essays.

1 - See references to Mill in Spencer's Autobiography and in D. Duncan, Life of Herbert Spencer.

2 - J. Rumney, Herbert Spencer's Sociology, pp. 208ff. and citations therein to Spencer's works.

3 - For an evaluation of Spencer's place in sociology, cf. J. Rumney, op. cit.

4 - Histories of moral evolution in the spirit of Spencer, but more up to date are L. T. Hobhouse, Morals in Evolution, and Edward Westermarck, Origin and Development of Moral Ideas. An older authority still worth reading is Alexander Sutherland, Origin and Growth of the moral Instinct.

5 - Cf. John Fiske, Essays Historical and Literary, Vol. II, p. 229, and footnote. John Spencer Clark, John Fiske, life and Letters, pp. 262 0 265. Spencer's final attitude toward religion is stated in his Autobiography, Voi, II, pp. 544-549.

6 - Cf. the chapters on "The Limits of state Duties: in the Principles of Ethics, Part IV (Justice), and some of the Essays.

CHAPTER XX

JOSIAH ROYCE

سيجد المبتدئ معظم تصورات «رويس» الهامة مُبينة بصورة فى متناول أفهام عامة الناس فى كتاب Spirit of Modern Philosophy، المحاضرة الأولى، والعاشرة، والثالثة عشرة. وإذا أراد قراءات إضافية، فعليه أن يرجع إلى كتاب The World and the Individual، الذى، ربما يجد فيه مادة ذات أهمية بالنسبة له فى المجلد الثانى.

١- أُخذت المعلومات الخاصة بسيرة حياة رويس، غالباً، من مقال كتبه أحد تلاميذه؛ وهو الأستاذ «ردلف بارتون بيرى» فى : .Dicitonay of American Biography, Vol. XVI (Scribners, 1935)

2. Spirit of Modern Philosophy, Lecture X.

3. Ibid., p. 17.

4. This and the following paragraphs are paraphrases of arguments frequently employed by Royce. Cf. Spirit of Modern Philosophy, pp. 203-216 (an exposition of Hegel, but Royce's own view as well); pp. 341-380.

٥- إننى افترض أن «الوحدة الأثيرة» فى كتاب Problem of Christianity هى المطلق فى كتابات رويس المبكرة. فهو يخبرنا فى المقدمة أن الكتاب ينسجم مع المذهب الفلسفى الموجود فى أعماله المبكرة (ص ١٠)، وأن موضوعه هو بيان أن الوجود الذى اعتقدت الكنيسة الأولى أنها تمثله، أى «الوحدة الأثيرة» هو المصدر الحقيقى لخلاص الإنسان (ص ٢٦). ويبدو أنه يقصد فى المدخل أن الكون بأسره مجتمع واحد، ووجود إلهى (ص ٣٦).

6. Spirit of Modern Philosophy, Lecture X; World and the Individual, Vol. I, Lecture III.

7. Spirit of Modern Philosophy, Lecture XII, World and the Individual, see Index under "Appreciation" and "Description."

8. World and the Individual, Vol. II, p. 229.

9. Spirit of Modern Philosophy, p. 427.

10. Spirit of Modern Philosophy, pp. 428ff. world and the Individual, Vol. II, pp. 286-294, 327-331, 335-337.

11. Spirit of Modern Philosophy, Lecture XIII. World and the Individual, Vol. II, Lecture IX. Problem of Christianity, Volume I, Lecture VI, especially pp. 364ff.

12. World and the Individual, Vol. II, pp. 445-452.

CHAPTER XXI
WILLIAM JAMES

1. The Letters of William James, edited by his son, Henry James, Vol. I, p. 296.
2. "Spencer's Definition of Mind" in the Journal of Speculative Philosophy, Jan., 1878, republished in Collected Essays and Reviews. Cf. R. B. Perry, Present Philosophical Tendemcies, p. 350.

٣- التمييز بين «العقل الصحيح» و«النفوس المريضة» فى كتابه Varieties of Religious Experience هو تناقض آخر من تناقضاته الموحية فى أنواع الأمزجة ذات المغزى الفلسفى.

4. In the Popular Science Monthly.

٥- مقاله الوحيد عن النظرية الأخلاقية هو «الفليسوف الأخلاقى والحياة الأخلاقية»، فى كتابه إرادة الاعتقاد The will to Believe كان جيمس فيلسوفاً فردياً، ومؤمناً صارماً بالتسامح والحرية الشخصية. وكره الأمبريالية، وعارض الحرب الأمريكية ـ الأسبانية، كما عارض ضم الولايات المتحدة للفلبين. ودافع عن مبدأ «دعه يعمل». واحب المنظور الثورى فى كتاب سبنسر Data of Ethics. واستهجن الحرب، لكنه لم يغفل الفوائد الأخلاقية للتجنيد الإجبارى والفضائل العسكرية، وبحث عن بديل سلمى لها فى كتابه The Moral Equivalent of War الذى أُعيد نشره فى كتابه Memories and studies.

6. Pragmatism, p. 73.

٧- يجب أن يُفسر المقال عن The Will to Believe، الذى قال جيمس مؤخراً أنه ينبغى عليه أن يعطيه عنوان The Right to Believe فى ضوء ملحق كتابه Some Problems of Philosophy.

8. Cf. Psychology, Chap. XXVI, or Psychology, Briefer Course, Chap. XXVI, and "The Dilemma of Determinism: in The Will to believe and Other Essays.
9. Cf. the chapter on Bergson in A Pluralistic Universe and the chapters on "Novelty and Causation" in Some Problems of Philosophy. The doctrine is briefly but well stated by Th. Flournoy, The Philosophy of William James, Chap. VII.
10. Cf. "Great Men and Their Environment" in The will to Believe and Other Essays.

١١- من الغريب أن فيلسوفاً يدرس فى شبابه الفن، ويحاول أن يكون مصوراً، ويكتب بأسلوب جذاب، إنْ لم يكن خارجاً عن العرف، لا يسهم بشيء من الناحية العملية فى الاستاطيقا.

١٢- معالجة جيمس الأكثر كمالاً لمذهب التعدد هي كتاب Pluralistic Universe وهناك إشارات متكررة

إلى مذهب التعدد فى كتابه Some Problems of Philosophy .

13. Cf. W. K. Wright, "The Genesis of the Categories: in the Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 1913.

يبدو لى أن المقـولات ليست أدوات تُخترع بصورة متعمدة من حيث إنها نتاجات لذهن جمعى مثل كلمات اللغة وعادات أمة ما. غير أنه يبدو أن جيمس على حق فى قوله أن للمقولات تاريخاً فى التطور البشرى.

14. "Final Impressions of a Psychical Researcher" in Memories and Studies.

١٥- منعت صحة جيمس السيئة وانشغاله بمسائل أخرى- نقول منعه ذلك من تطوير التجريبية المتطرفة إلى موقف فلسفى شامل، حتى فى مخيلته. وهذا هو، على الأقل، رد الفعل الذى شعرت به، عند قراءة كتاب : R. B. Berry, The Thought and Character of William James خاصة الفصل "الرابع والسبعون".

١٦- إننى مدين، بصفة أساسية، فى هذا القسم لتفسير الأستاذ ردلف باترون بيرى المعقول لفكر جيمس فى جمع بيرى لمقالات جيمس التى أخذت عنوان : Essays in Radical Empricism.

١٧- هذه هى النظرية الموجودة فى مقالة جيمس ?Does Consciousness Exist والتى أعيد نشرها فى كتاب : Essays in Radical Empricism.

CHAPTER XXII

JOHN DEWEY

1. Cf. Dewey's Personal Statement in Contemporary American Philosophy, edited by G. P. Adams and W. P. Montague, N. Y., 1930.
2. Cf. The Public and Its Problems.
3. Cf. Prefact to Logic.
4. Contemporary American Philosophy, Vol. II, pp. 22ff.

٥- حاولت، فى الرواية هنا، أن أفسر فحوى الفصل الرابع والعشرين "فلسفة التربية" فى ضوء الفصول السابقة من كتاب «الديمقراطية».

٦- هذا تبسيط مفرط لموقف ديوى، غير أنى أعتقد أنه صحيح. قارن : كتابه «المنطق»، ص ٣٤٣-٣٤٧

7. Dewey and Tufts, Ethics, 1932 ed., pp. 280-287.

٨- من المحتمل أن يكون «تفتس» هو الذى كتب، فى الغالب، هذا الجزء الثالث فى طبعة ١٩٣٢، كما هى الحال فى الطبعة الأصلية، غير أنه يعبر بوضوح عن معتقدات ديوى الخاصة أيضاً.

٩- تأثر «جورج برمان فوستر» و«شايلر مـاثيوز» بديوى إلى حد ما. و«إدوارد سكريبنر آمز» و«أ. يوستس هادون» من أنصار المذهب الذرائعى. وقد تأثر محررو كتاب The Christian Century والمساهمون فيه إلى حد ما بديوى.

10. Human Nature and Conduct, pp. 303-313. The Quest for Certanity, pp. 249 f.
11. Experience and Nature, pp. 4 ff., 231 ff.

CHAPTER XX III

HENRI BERGSON

١ - يقول «ألبرت تربوديت» فى دائرة المعارف البريطانية Encyclopaedia Britannica ، الطبعة الرابعة عشرة، أنه ولد من أبوين انجليزيين يهوديين، فى حين أن موسوعة International Who's Who (ed. 1938) تجعله من أصل ايرلندى.

2. H. Höffding, Modern Philosophers and Lectures on Bergson, p. 249.

٣- يزعم البيولوجيون الآليون أن برجسون غالى فى التشابه الموجود بين عين الإنسان وعين الطيور. ومع ذلك، من يقرأ تفسيرات النوعين من العيون وتطوراتهما الجنينية سيتأثر بالوقائع المذكورة. وسيكون أفضل اعتراض على برجسون فى هذه المسألة هو أنه ينبغى عليه أن يجد عدداً كبيراً من هذه التشابهات، وأنه يعتمد أكثر مما ينبغى على قطع ضئيلة من الدليل.

4. Creative Evolution, pp. 146ff, 1710174 (English translation).

5. Bergson's interpretation of the freedom of the will is explained by H. Wildon Carr, Henri Bergson : The Philosophy of Change, Chapter V. Bergson's more difficult statement is in Time and Free Will, the whole of chapter III.

6. Pp. 236-271 in the English translation by Mitchell. It is a difficult passage. I hope that I have interpreted it correctly, although I admit, superficially.

CHAPTER XXIV

SAMUEL ALEXANDER

١- المبتدئ الذى لايريد سوى أن يعرف شيئاً عن موقف الكسندر العام، سوف يستمتع بكتابه Beauty and Other Forms of Value أما أولئك الذين يريدون أن يعكفوا على دراسة فلسفته بجد، فقد يبدأون بقراءة كتابه Space,Time and Diety؛ فيقرأون المقدمة، والكتاب الأول، الفصل الأول، والكتاب الثانى، الفصل الأول، والكتاب الثالث؛ الفصل الأول، والثانى، والتاسع، والعاشر، والكتاب الرابع، الفصل الأول حتى الفصل الثالث، ثم يقرأون المجلدين الثانيين بأكملهما بنظام. والشيء الذى ينبغى على القارئ أن لا يفعله هو أن يقرأ جزءاً من المجلد الأول ثم يتوقف؛ لأن أولئك الذين يفعلون ذلك، ربما يتكون لديهم انطباع خاطئ. والتفسير الذى قدمه «متز» Metz وأدرجه فى قائمة المراجع الخاصة بهذا الفصل مفيدة وتُعين القارئ، أما أولئك الذين يقرأون باللغة الفرنسية، سيجدون كتاب Devaux مفيداً.

2. Short accounts of the history of the new realistic movement have been written by R. B. Perry ($$84 and 85 in weber and Perry's History of Philosophy, revised edition of 1925) and by W. P. Montague in the British journal entitled Philosophy, April, 1937. More extended and critical discussions by Rudolf Metz, A Hundred Years of British Philosophy and A. K. Rogers, English and American Philosophy Since 1800.

٣- قدم «مونتاجيو» فى كتابه Ways of Knowing الجانب الأبستمولوجى من الواقعية الجديدة بصورة جذابة، وقدم «ج.ب. برات» الجانب النقدى منها فى كتابه Personal Realism. وقد ساهم كل من الفيلسوفين الواقعيين النقديين الآخرين بمجلد أو بأكثر يعالج فيه الموضوع فى علاقته بجوانب أخرى من موقفه الفلسفى الخاص.

4. Space, Time and Deity, Vol. I., pp. 43 ff. and passim.

5. Ibid., Vol. I. p. 48.

6. Ibid., Vol. I. pp. 58ff.

7. Ibid., Vol. II. pp. 55ff, 158ff.

٨- باستثناء الجملتين الأولتين، تكون هذه الفقرة كلها تفسيرية، وليست إيضاحية. ولا أستطيع أن استشهد بفقرات يلزم فيها ألكسندر نفسه بصورة قاطعة بهذه المسائل.

٩- من الممكن هنا أن نلم فقط بجوانب قليلة من معالجة ألكسندر للاستاطيقا، ولا نستطيع أن نفيها حقها. ويجب على القارئ المهتم أن يرجع إلى كتابه: Beauty and Other forms of Value.

10. See above, page 106.

11. Alexander's discussion of Freedom is in Book III, Chap. X. of Space, Time and Deity.

12. Space, Time and Deity, Vol. II, pp. 388-396 and passim.

13. Ibid., Vol. II, pp. 399, 427.

14. Cf. W. K. Wright, "God and Emergent Evolution" in Religious Realism, edited by D. C. Macintosh.

15. Space, Time and Deity, Vol. II, p. 14.

معجم مصطلحات

يختلف الفلاسفة المحدثون بصورة ملحوظة فى استخدامهم للمصطلحات وسنشرح فى هذا المعجم بعضاً من المصطلحات الأكثر أهمية بطريقة بسيطة، لكى نبّين كيف استخدمها الفلاسفة الذين ناقشوا آراءهم فى هذا الكتاب. وعندما نقوم بشرح مصطلح فى النص، فإننا نرى، أحياناً، أنه يكفى أن نشير إلى الصفحة [1].

المطلق **Absolute**

ما هو كامل فى ذاته، وهو الأساس النهائى لكل شىء. وهذا هو الجوهر الأول، أو الله عند اسبينوزا (ف ٦ ق ٣)؛ كما أنه يعنى أيضاً الروح الأول والشاملة لكل شىء (أى الأنا، أو الذات) عند فشته (ف ٣١ ق ٢)، وشلنج (ف ٣١ ق٤)، وهيجل (ف١٤ ، ق ٢)، ورويس (ف ٢٠ ق ٤) ، ويعنى اللامعروف أو ما لا يمكن معرفته كما يرى سبنسر (ف ٩١ ق ٢).

المثالية المطلقة **Absolute Idealism**

الواقع كله متضمن داخل نسق واحد مكتمل، يعرفه عقل يشمل كل شىء، يُسمى بالمطلق، انظر (ف ١٤ ق ٢) من الجزء الخاص بهيجل، و(ف٢٠ ق ١ ، ق٤) من الجزء الخاص برويس.

المجرد **Abstract**

(١) يعنى، عادة، ماهية ما أو خاصية تمّ فصلها عن الموضوعات التى تمتلك هذه الخاصية ويُنظر إليها بمفردها مثل : الإحمرار، والصدق، والجمال ... إلخ فى مقابل العينى.

---

(١) لن نشير إلى الصفحة، بل إلى الفصل والقسم. وسنرمز للفصل بالرمز ف، وللقسم بالرمز ق (المترجم).

(٢) يعنى هيجل وآخرون بالمجرد أى شىء نأخذه بمفرده معزولاً عن سياقه من أشياء أخرى يرتبط بها. أنظر ف ١٤ ق ٢ .

الاستاطيقا **Aesthetics**

(١) تعنى عادة أى بحث فلسفى يخص الجميل سواء فى الطبيعة أم الفن. (٢) ويعنى أحياناً دراسة الإدراك، كما هى الحال فى كتاب كانط «نقد العقل الخالص».

المذهب اللا أدرى **Agnosticism**

إنكار إمكان المعرفة فى موضوع ما مهم. وينكر المذهب اللا أدرى الدينى أنه يمكن البرهنة على وجود الله أو لا يمكن البرهنة على وجوده. أنظر ف ١٩ ، ق ٢ (الجزء الخاص بسبنسر). وينكر المذهب اللا أدرى العلمى أن العلم يقدم معرفة بحقيقة نهائية. انظر ف ٢٠ ق ٣ (الجزء الخاص برويس).

الغيرية **Altruism**

تعنى فى الأخلاق، أنه ينبغى على كل شخص أن يهتم بخير الآخرين، فى مقابل "الأنانيه Egoism".

الحكم التحليلى **Analytic Judgment**

يعنى كما يتصوره كانط وآخرون حكماً يكشف فيه المحمول فقط عما هو متضمن فى الموضوع دون أن يضيف معرفة جديدة فى مقابل الحكم التركيبى. أنظر ف ١٢ ق ٣ .

النزعة التشبيهية **Anthropomorphism**

أن ننسب إلى الله أو الحقيقة النهائية (المطلقة) صفات بشرية، وهو مصطلح يستخدم، عادة ليدل على الاستهانة بشىء ما أو استصغاره.

نقيضة **Antinomy**

يستخدمها كانط لتعنى حجة تقوم على فرض كاذب، فعن طريقها تتم البرهنة على كل قضية من القضيتين المتناقضتين عن طريق دحض الأخرى. انظر ف ١٢ ق ٤ .

نقيض الموضوع **Antithesis**

مصطلح استخدمه فشته، وهيجل، وآخرون للدلالة على جزء من التفكير أو التجربة يبدو مناقضاً بصورة حادة لجزء آخر يُطلق عليه اسم «الموضوع». ثم يُوفق بين الموضوع والنقيض فى حالة أكثر شمولاً تُسمى بالمركب. أنظر ق ١٣ ق ٢ ، وف ١٤ ق ٢ .

البعدى **Aposteriori**

عند كانط : ما نعرفه بوصفه نتاجاً للتجربة أو للملاحظة المحدودة فقط، ولا يمكن أن ينطبق بالتالى بصورة كلية وضرورية على كل تجربة ممكنة؛ فى مقابل ما هو قبلى انظر ف ١٢ ق ٣ .

القبلى **Apriori**

عند كانط : ما ينطبق بصورة كلية وضرورية على كل تجربة ممكنة فى مقابل ما هو بعدى. انظر ف ١٢ ق ٣ ، ق ٥ .

تداعى الأفكار **Association of Ideas**

انظر ف ٤ ق ٣ ، وف ١٠ ق ٣ . (أو الخطاب الذهنى).

الإلحاد **Atheism**

التأكيد الجازم بأن الله غير موجود.

المذهب السلوكى **Behaviorism**

موقف مدرسة من علماء النفس الأمريكيين المعاصرين الذين ينكرون الاستبطان والوعى، ويميلون إلى تفسير كل الأنشطة البشرية على أنها فقط ردود أفعال آلية لمنبهات حسية.

الأمر المطلق عند كانط **Categorical Imperative**

أمر مطلق ملزم من الناحية الأخلاقية لجميع الناس فى جميع الأزمنة، سواء أطاعوه أم لا. انظر ف ١٢ ق ٥ .

الصورة الأكثر عمومية وكلية التى يفكر بها الإنسان؛ ويُنظر إليها بصورة مختلفة : فقد يُنظر إليها على أنها العالم ذاته (كما هى الحال عند أرسطو، وألكسندر ف ٢٤ ق ٣)؛ وقد يُنظر إليها على أنها الصور الفطرية التى وفقاً لها يتكون الفهم البشرى (كما هى الحال عند كانط ف ١٢ ق ٣)؛ وقد يُنظر إليها على أنها الصور الكلية التى يفكر بها الروح المطلق (كما هى الحال عند هيجل ف ١٤ ق ٣)؛ وقد يُنظر إليها على أنها وسائل مفيدة للتفكير ابتكرها أسلافنا البشر (كما هى الحال عند جيمس ف ٢١ ق ٥).

العينى Concrete

(١) مصطلح يشير عادة إلى موضوعات جزئية معينة كما تُدرك بصورة مباشرة، مثل تفاحة حمراء، أو غروب الشمس الجميل. فى مقابل صفات مجردة مثل : الإحمرار، والجمال بوجه عام، التى تنطبق على موضوعات كثيرة، غير أنها لايمكن أن تُخبر بمفردها.

(٢) وعند هيجل، يكون أى شيء يؤخذ فى علاقته بأشياء أخرى عينياً، أما إذا نظرنا إليه بمفرده أو منعزلاً، فإنه يكون مجرداً. أنظر ف ١٤ ق ٢ .

قانون عدم التناقض Contradiction, Law of

الحكمان المتناقضان لا يمكن أن يصدقا معاً بنفس المعنى مثل : "كل أ هو ب" و"لا أ هو ب". انظر ف ٧ ق ٥ .

الدليل الكسمولوجى (الكونى) Cosmological Argument

خط من البرهان للتدليل على وجود الله، يقوم على الكسمولوجيا : مثل افتراض أن كل الأحداث ترتد إلى علة أولى واحدة (أى الله)، أو افتراض أن كل الأحداث الممكنة تستلزم موجوداً ضرورياً بصورة مطلقة (أى الله)، وقد وجه كانط انتقادات لهذا الدليل. ف ١٢ ق ٣ .

Darwinism الداروينية

نظرية التطور البيولوجى التى تؤكد أن الأنواع النباتية والحيوانية المختلفة تدين بأصلها لعملية الانتخاب (الانتقاء) الطبيعى التى تمكّن بواسطتها تنوعات عرضية تظهر فى نسل ما، هذا النسل من أن يبقى على منافسيه فى الصراع من أجل الوجود، فتكون النتيجة أن التنوعات المفضلة تنتقل إلى أجيال تأتى فيما بعد. وهو يعارض «مذهب لا مارك» فى إنكاره وراثة الصفات المكتسبة. وقد أكد «دارون» نفسه هذا المذهب بصورة أقل تحديداً من بعض أتباعه. انظر ف ١٩ ق ٤ (فى الجزء الخاص بسبنسر)، وف ٢٣ ق ٢ (فى الجزء الخاص ببرجسون).

Deduction استنباط

العملية المنطقية التى نستمد بواسطتها استدلالات أخرى من قضايا قبلناها من قبل بوصفها قضايا صادقة، مثل : الأقيسة، والبراهين الرياضية ... إلخ.

Deism مذهب الطبيعين المؤلهة

وجهة نظر، شاعت، فى الغالب، فى القرن الثامن عشر، تؤكد وجود الله، لكنها تنكر الوحى، والمعجزات، وتفصيلات أخرى فى المسيحية التقليدية واليهودية. انظر ف ١١ ق ١، و ف ١١ ق ٥، وف ١١ ق ٥، وف ١١ ق ٩ .

Determinism الحتمية

تعنى (١) الحتمية الآلية Mechanical أى أن كل الأحداث، بما فى ذلك الأفعال البشرية، تسببها أحداث سابقة بطريقة تشبه العمليات الفيزيائية الخالصة فى الميكانيكا، ويؤكد أنصار وجهة النظر هذه، عادة، المسئولية الأخلاقية البشرية، غير أنهم يجدون أنه يصعب تفسيرها. (٢) الجبر الذاتى أو الحتمية الغائية أى التأكيد أن أفعال المرء تسببها، عادة، ذاته أو شخصيته، ودوافعه، وعاداته، وأغراضه، ولا تسببها ظروف خارجية؛ ونتيجة لذلك تكون إرادته حرة، ويكون مسئولاً من الناحية الأخلاقية. وهاتان الصورتان من الحتمية تعارضان اللاحتمية Indeterminism.

الجدل Dialectic

مصطلح ينطبق على مناهج منطقية مفترضة كثيرة ومختلفة لتفكير فلسفى متطور. وقد استخدم كانط هذا المصطلح بصورة مهينة (ف ١٢ ق ٣)، أما هيجل فقد استخدمه مع شيء من الاستحسان (ف ١٤ ق ٢ ، ٣).

الثنائية Dualism

(١) الثنائية الأبستمولوجية تقول أن الفكرة تختلف من الناحية العددية عن الموضوع الذى تشير إليه؛ ففكرتى عن منضدة معينة، مثلاً، ليست هى المنضدة ذاتها (ف ٩ ق ٦).

(٢) الثنائية الميتافيزيقية، تعنى أن الذهن والبدن جوهران منفصلان أو هما عمليتان منفصلتان، ونتصورهما، عادة، أن بينهما تفاعلاً Interaction. أنظر ف ٥ ق ٥ (فى الجزء الخاص بديكارت)، وف ٢٣ ق ١ (فى الجزء الخاص ببرجسون).

الأنانية Egoism

تعنى فى الأخلاق أن كل شخص يبحث فى المقام الأول عن مصالحه الخاصة، وهى تقابل الغيرية Altruism . أنظر ف ١٩ ق ٦ (فى الجزء الخاص بسبنسر).

تجريبى Empirical

ما هو مستمد من التجربة، بصفة خاصة الإدراك الحسى، من حيث إنه يقابل ما هو ذهنى (عقلى).

الفلاسفة التجريبيون Empiricists

انظر ف ٣ ق ١ (فى الجزء الخاص ببيكون). ومن الفلاسفة التجريبيين الآخرين جون لوك، وباركلى، وهيوم، وجون ستيوارت مل.

مذهب الظواهر الثانوية Epiphenomenalism

انظر ف ٤ ق ٣ .

الابستمولوجيا Epistemology

علم المعرفة. ومن المشكلات النمطية : كيف يمكننا أن نعرف موضوعات ليست ذهنية على الإطلاق عن طريق حالات ذهنية ؟

التطور الانبثاقى Evolution, Emergent

يتم التوصل فى مسار التطور إلى مستويات جديدة تتكون من نفس المادة مثل المستويات السابقة، غير أنها تمتلك صفات وخصائص فريدة. انظر ف ٢٤ ق ٤ (الجزء الخاص بألكسندر).

المذهب الغائى Finalism

وجهة نظر عارضها برجسون، زاعماً أن التطور يسير نحو هدف مستقبلى وفق خطة ثابتة ف ٢٣ ق ٤ .

الإرادة الحرة Free Will

(١) يؤمن كل الفلاسفة، تقريباً، بإرادة حرة إلى حد أن الناس يكونون مسئولين عن أفعالهم. ويفسر المذهب الحتمى والمذهب اللاحتمى هذه الحرية بطريقة مختلفة أتم الاختلاف. (٢) تستخدم الإرادة الحرة، مع ذلك فى بعض الأحيان، بوصفها مرادفاً للاحتمية.

مذهب اللذة Hedonsim

(١) مذهب اللذة السيكولوجى، يذهب إلى أن كل رغبة بشرية يكون هدفها تحقيق لذة. (٢) مذهب اللذة الأخلاقى، إما أن (أ) يؤكد أن كل رغبة ينبغى أن تكون من أجل لذة المرء الخاصة (وهذا هو مذهب اللذة الأنانى ف ٤ ق ٣، ٤ (الجزء الخاص بهوبز) أو (ب) يؤكد أن كل رغبة ينبغى أن تكون من أجل إنتاج القدر الأعظم من اللذة لكل الموجودات التى تحس (وهذا هو مذهب اللذة العام أو مذهب المنفعة) ف ١٨ ق ٦ (الجزء الخاص بجون ستيوارت مل)، و ف ١٩ ق ٦ (الجزء الخاص بسنبسر).

فرض **Hypothesis**

افتراض يُقبل على سبيل الاختبار فى بداية بحث علمى مع الوضع فى الاعتبارأنه إما أن يتم إثباته وتأكيده، أو يتم رفضه أثناء البحث.

فكرة **Idea**

: (١) الاستخدام الأكثر شيوعاً هو استخدام لوك، وتعنى أى مضمون للوعى (ف ٨ق ٤). (٢) يقصر هيوم وبعض الفلاسفة الآخرين الأفكار على موضوعات الذاكرة والخيال، ماعدا الانطباعات الحسية (ف١٠ق ٢) . (٣) هناك استخدامات أخرى، مثل استخدام : كانط ف ١٢ ق ٣ ، وهيجل ف ١٤ ق ٣ ، وشوبنهور ف ١٥ ق ٣ .

المذهب المثالى **Idealism**

أى فلسفة تؤكد أن الواقع روحى فى تكوينه. وثمة أنواع مختلفة تماماً من المذهب المثالى يمثلها كل من : ليبنتس (ف ٧ ق ٢)، وباركلى (ف٩ق٣)، وكانط (ف١٢ق١،٣)، وفشته (ف١٣ق٢،٣)، وهيجل (ف١٤ق١)، وشوبنهور (ف١٥ق٣)، ورويس (ف٢٠ق٥). انظر أيضاً المذهب المثالى المطلق والمذهب المثالى الشخصى.

الهوية أو مبدأ الهوية **Identity, or Low of**

يؤكد هوية بين الموضوع والمحمول فى حكم ما، مثل قولنا : أ هو أ انظر ف٧ ق ٦، ق٦،ق٢ .

محايث (مباطن) **Immanent**

موجود بالداخل، فى مقابل «المتعالى» Transcendent. فعندما يتصور الله من حيث إنه محايث، يكون موجوداً فى كل مكان، أى فى جميع الأشياء.

اللاحتمية **Indeterminism**

(١) تعنى فى مجال علم النفس والأخلاق أن الإرادة (المشيئة) البشرية ليست نتاج علل داخلية أو خارجية على الإطلاق، لكنها تكون فى لحظة القرار اختياراً حراً بصورة

مطلقة، فى مقابل الحتمية. انظر ف٢١ ق ٤ . (٢) تكون فى مجال الميتافيزيقا مرادفاً لمذهب المصادفة، الذى يذهب إلى أن الكون لا تحكمه قوانين علّية على الإطلاق، بل يدخل عنصر المصادفة باستمرار. انظر ف ٢١ ق ٤ .

استقراء **Induction**

منهج منطقى نستمد بواسطته نتائج عامة من مقارنة أمثلة جزئية لظاهرة ما. انظر ف ٣ ق ٤ (فى الجزء الخاص ببيكون)، وف ١٨ ق ٣ (فى الجزء الخاص بجون ستيوارت مل).

الأفكار الفطرية **Innate Ideas**

انظر ف ٥ ق٢ (فى الجزء الخاص بديكارت) وف ٨ ق٣ (فى الجزء الخاص بجون لوك).

مذهب الذرائع أو المذهب الأداتى **Instrumentalism, or Operationalism**

صيغة ديوى للبرجماتية، التى تؤكد أن مبادئ المنطق والأخلاق هى اختراعات بشرية ناجحة لتوجيه السلوك. انظر ف ٢٢ ق٢،٣ .

الحدس **Intuition**

العملية التى نعرف بواسطتها أن بعض الحقائق واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى دليل. انظر ف ٥ ق ٢، وف٨ ق٦، وف١١ ق٨، ف٢٣ ق١، وف٢٣ ق٥ .

مذهب لامارك **Lamarkism**

نظرية التطور عند «لامارك»، التى تؤكد (فى مقابل نظرية دارون) أنه يتم توريث صفات مكتسبة، وأن التنوعات التى تنتج أنواعاً جديدة فى الحيوانات، تكون فى بعض الأحيان آثاراً لمجهودات تقوم بها الكائنات الحية ذاتها. انظر ف١٩ ق ٤ ، وف٢٣ ق ٢ .

المذهب المادى **Materialism**

تتكون كل العمليات الموجودة فى العالم، بما فى ذلك أفكار الناس وأنشطتهم، إما من المادة أو الطاقة، أو أنها تعتمد عليهما تماماً على الأقل. ويقابل المذهب المادى المذهب

المثالى، والمذهب الوضعى ... إلخ، ف٤ ق٢ (الجزء الخاص بهوبز)، وف١١ ق٥ (الجزء الخاص بهولباخ).

المذهب الآلى **Mechanism**

يذهب إلى أننا لا نستطيع تفسير الظواهر إلا عن طريق شروط سابقة تخلو من الغرض كما هى الحال فى الميكانيكا، ويقابل، عادة، الغائية Teleology.

مذهب التحسن **Meliorism**

ينكر فى مقابل مذهب التفاؤل أن العالم كامل، وينكر فى مقابل مذهب التشاؤم أنه (أى العالم) سىء ولا أمل فيه، ويؤكد بدلاً من ذلك أن العالم لديه القدرة على التحسن يستطيع الناس أن يحدثوه. تمسك به كل من جيمس وآخرون. انظر ف٢١ ق٤ .

مذهب الذهن **Mentalism**

صورة متطرفة من المذهب المثالى تمسك به باركلى وآخرون، تؤكد أن الأذهان والأفكار هما اللذان يوجدان فقط، وأنه لا وجود للمادة انظر ف ٩ ق٣ .

الميتافيزيقا **Metaphysics**

(١) دراسة الطبيعة النهائية لكل الواقع، فى مقابل المنطق، والأخلاق، والعلوم الطبيعية والاجتماعية، التى تعالج ميادين محددة من البحث. (٢) تعنى أحياناً مصطلحاً محقراً يطبقه الفلاسفة الوضعيون وآخرون على بحوث لا يمكن أن تجرى عن طريق مناهج تجريبية.

المونادات **Modads**

الوحدات النهائية التى يتكون منها الكون، كما يرى برونو Bruno ف١ ق٥، وليبنتس ف٧ ق٣ .

الواحدية **Monism**

(١) تعنى بوجه عام، التأكيد على أن كل أجزاء نسق ما قيد البحث يخضع لمبدأ واحد

مفرد. ومذهب وحدة الوجود، والمذهب المادى هما وجهتان من النظر واحديتان عن الكون، فى مقابل مذهبى التعدد (الكثرة) والثنائية. (٢) فى الابستمولوجيا. انظر ف٩ ق٦

التصوف **Mysticism**

من الممكن أن نعرف الله أو الحقيقة النهائية عن طريق ضروب من المشاهدة والكشف، أو بطريقة أخرى أعلى من العقل.

النزعة الطبيعية أو المذهب الطبيعى **Naturalism**

(مصطلح أوسع نسبياً من المذهب المادى) يشمل فلسفات تؤكد أن كل الأحداث، بما فى ذلك أنشطة الإنسان وطموحاته، ذات طبيعة واحدة ،ويمكن تفسيرها بنفس الطرق بوصفها عمليات تستمر فى الطبيعة بمعزل عن الإنسان. ويقابل هذا المصطلح وجهتى النظر المثالية والغائية من كل نوع.

النزعة الأسمية **Nominalism**

التصورات والكليات ليست سوى كلمات، أو أسماء : أما الموضوعات الفردية العينية فهى وحدها الحقيقية (الواقعية) انظر ف ٢ ق ٢، وف٩ ق٢

الدليل الانطولوجى (أو البرهان) **Ontological Argument**

صاغة ديكارت ف٥ ق٤، واسبينوزا ف٦ ق٣، وليبنتس ف٧ ق٦، وهاجمه كانط ف ١٢ ق٣، وأحياه هيجل ف١٤ ق٤

النزعة الأداتية **Operationalism**

انظر النزعة الذرائعية Instrumenstalism.

مذهب التفاؤل **Optimism**

كل شيء حسن، وكل شيء يعمل من أجل ما هو أفضل وأحسن: فهذا هو «أفضل العوالم الممكنة» انظر ف٧ ق٨ (فى الجزء الخاص بليبنتس).

مذهب شمول النفس **Panpsychism**

كل شيء في العالم، بما فى ذلك المادة اللاحية له عقل، مع إنه غير تام النضج انظر ف ٦ ق ٤، ٥؛ وف ٧ ق ٥ .

مذهب وحدة الوجود **Pantheism**

الكل هو الله، والله هو الكل، أى أن الكون هو الله فى مجموعه ويقابل هذا المذهب مذهب الإلحاد، والألوهية، واللاأدرية ... الخ. ينطبق على اسبينوزا (ف٦ ق٣) وعلى هيجل (ف١٤ ق٢)، ورويس من أنصار مذهب وحدة الوجود حسب تعريف المصطلح فى العادة، على الرغم من أن رويس» يشير إلى نفسه على أنه من أنصار مذهب التأليه (ف٢٠ ق٤).

مذهب التوازى **Paralleism**

التوازى السيكولوجى ـ الفيزيائى : الذهن والمادة متميزان ومنفصلان تماماً، مع أن لكل جزء منهما نظيراً.فى الآخر. انظر ف٦ ق٤ .

المذهب المثالى الشخصى أو المذهب الشخصى (أو الشخصانية)

Personal Idealism, or Personalism

انظر ف ٩ ق٦، ق ٢٠ ق١ .

مذهب التشاؤم **Peassimism**

كل الواقع شر فى حقيقته. انظر ف ١٥ ق٣ (الجزء الخاص بشوبنهور).

مذهب التعدد (الكثرة) **Pluralism**

تتميز أجزاء كثيرة من نسق ما عن بعضها البعض ولا يمكن أن ترتد إلى مبدأ واحد، فى مقابل مذهب الواحدية Monism. انظر ف٧ ق٢، وف٢١ ق٥ .

المذهب الوضعى **Positivism**

(أو الفلسفة الوضعية) (١) يؤكد فى صورته الموجودة عند كونت وجون ستيوارت

مل، وفلاسفة آخرون أن كل معرفة ممكنة مقيدة بظواهر تتجلى للحواس وصياغة القوانين التى تحكم حدوث هذه الظواهر. انظر ف ١٧ ق٣، ٤، وف ١٨ ق٤ . (٢) الدين عند كونت ف١٧ ق٦ .

المذهب البرجماتى **Pragmatism**

(١) يجد، من حيث إنه منهج منطقى، معيار الصدق فى نتائج ترتب على الفعل. انظر : ف٢١ ق٣ . (٢) من حيث إنه نظرية عن طبيعة الصدق، يرى أن الوظيفة العادية التى تؤديها الأفكار توجد فى التجربة، وأن الحقائق العادية التى تؤديها الأفكار توجد فى التجربة، وأن الحقائق تتغير باستمرار ف ٢١ ق٧ .

الصفات الأولية **Primary Qualities**

هى تلك الصفات التى يؤكد لوك وفلاسفة آخرون أنها جوهرية للموضوع الفيزيائى. انظر ف٤ ق٣ ، ف٥ ق٥، ف٨ ق٤، ف٩ ق٣، ٦، ف٢٤ ق٤ .

عقلى **Rational**

معرفة يتم الحصول عليها عن طريق البرهان، فى مقابل ما هو تجريبى وحدسى.

المذهب العقلى **Rationalism**

المذهب الذى يرى أننا نعرف بعض المعارف عن طريق العقل Reason بيقين أكثر من الملاحظة التى يمكن أن تقدمها الحواس فقط. انظر ف٣ ق١ . ويُصنف ديكارت، واسبينوزا، وليبنتس بوصفهم فلاسفة عقليين، ويُظهر فلاسفة محدثون آخرون ميولاً عقلية.

المذهب الواقعى **Realism**

(١) فى العصور الوسطى، كان للكليات أو التصورات وجودها المستقل عن الأمثلة الجزئية، فى مقابل المذهب الأسمى Nominalism. أنظر ف٢ ق٢ . (٢) فى الفلسفة الحديثة،

توجد حقائق معينة، أو قد تتصور أنها توجد، دون أن يعرفها أى ذهن Mind (فى مقابل المذهب الذهني Mentalism)؛ ومع ذلك يمكن معرفة كل الحقائق عن طريق الأذهان (فى مقابل مذهب اللاأدرية، والمذهب الوضعى، والمذهب الشكى) أنظر ف ٩ ق٦، ف ٢١ ق١٠، ف٢٤ ق٢ ، ٣ .

العلة ، قانون العلة الكافية **Reason , Law of. Sufficient Reason**

تفسير ليبنتس ف٧ ق٦، وتفسير شوبنهور ف١٥ ق٤ .

مذهب الرد **Reductionism**

محاولة لرد قوانين علم ما وظواهره إلى قوانين علم آخر أكثر عمومية؛ مثل : رد علم البيولوجيا إلى علم الكيمياء. انظر : ف ١٧ ق٤ ، ف١٩ ق٧، ف٢٤ ق٤ .

تخارج العلاقات **Relations, Externality of**

انظر ف ٨ ق ٤ .

جوانية العلاقات **Relations, Internality of**

«النظرية العضوية عن الصدق والواقع» انظر ف ١٤ ق ٢ .

المذهب الاسكولائى (الاسكولائية) **Scholasticism**

الفلسفة السائدة والمهيمنة فى العصور الوسطى، كانت خاضعة للاهوت. انظر ف١ ق١ ، ٢ ، ف٢ ق٣ .

الصفات الثانوية **Secondary Qualities**

صفات مثل اللون، والطعم، والصوت... إلخ، لا تُعرف إلا عن طريق الحواس، واعتقد لوك وفلاسفة آخرون أنها آثار تنتج فى الأذهان البشرية عن طريق موضوعات خارجية، لكنها لا تشبه تلك الموضوعات من حيث إنها توجد مستقلة عن الأذهان. انظر ف ٤ ق ٣، ف ٨ ق٤، ف٩ ق٣،٦، ف٢٤ ق٤ .

مذهب تحقق الذات **Self-Realization**

مذهب أخلاقى يذهب إلى أن الخير الأقصى هو التطور الكامل لشخصية المرء بالتعاون مع أشخاص آخرين.

المذهب الشكى **Skepticism**

الشك فى إمكان معرفة الحقيقة النهائية فى ميدان مهم مثل : الدين، والعلم، والميتافيزيقا. انظر ف١٠ ق٧ (الجزء الخاص بهيوم). وينكر المذهب اللا أدرى بصورة إيجابية إمكان هذه المعرفة.

الأنا وحدى **Solipsist**

الشخص الذى يدّعى أنه هو وحده الذى يوجد بالفعل، أما كل الأشخاص الآخرين وكل الأشياء ليست سوى أفكار توجد فى ذهنه الخاص. انظر ف٩ ق٦، ف١٥ ق٦، (هوامش الفصل التاسع ، ١٢).

النفس أو الروح **Soul or Spirit**

جوهر روحى مستقل عن البدن، ولا يفنى، وخالد، كما يرى ديكارت، وليبنتس، وباركلى انظر ف٥ ق٣، ف٧ ق٣، ف٩ ق٣ . وقد هاجمها هيوم ف١٠ ق٤، وكانط ف١٢ ق٤ .

البقاء (الدوام) **Subsistence**

يتفق معظم فلاسفة القرن العشرين مع مينونج (ف١٦ ق٦) على أن الكليات، والصياغات المنطقية، والأعداد، وما يطلق عليه ليبنتس اسم «الحقائق الأزلية» (ف٧ ق٦) تبقى، فى مقابل الموضوعات العينية الموجودة فى المكان والزمان التى توجد من حيث إنها أمور مسلّم بها (ف٩ ق٦).

الجوهر **Substance**

يعنى فى الأعم الأغلب المادة الدائمة التى تتكون منها الأشياء. ومع ذلك، نجد تقريباً، أن لدى كل فيلسوف حديث تصوراً مختلفاً عن الجوهر.

القياس **Syllogism**

صورة من الحجة المنطقية تتكون من ثلاث قضايا؛ مقدمتان ونتيجة، مثل قولنا : كل الناس فانون، سقراط إنسان، إذن سقراط فان.

تأليف (تركيب) **Synthesis**

ربط لرؤى جزئية (أى موضوع ونقيض الموضوع) فى عبارة شاملة. أنظر ف١٣ ق٢ (الجزء الخاص بفشته)، وف١٤ ق٢ (الجزء الخاص بهيجل).

حكم تأليفى **Synthetic Judgment**

عند كانط، هو حكم يضيف فيه المحمول معرفة جديدة إلى ما هو متضمن من قبل فى الموضوع، فى مقابل حكم تحليلى.انظر ف٢ ق٤ .

الغائية **Teleology**

(١) تعنى، بوجه عام، أى وجهة نظر تؤكد أن الغائية تعمل فى المجال الذى نتحدث عنه، فى مقابل المذهب الآلى. (٢) يستخدمها برجسون بوصفها مرادفاً للمذهب الغرضى.

مذهب التأليه **Theism**

الله يوجد متميزاً عن العالم، على الرغم من أنه موجود فيه. ويكشف عن نفسه للبشر. ويستطيع الناس أن يتصلوا به عن طريق الصلاة. ويُعتقد باستمرار أنه خلق العالم. وبوجه عام، التصور المسيحى التقليدى واليهودى لله، فى مقابل مذهب الطبيعيين المؤلهة Deism ووحدة الوجود، والإلحاد، واللاأدرية ... الخ.

مفارق، ترنسندنتالى **Transcendent, Transcendental**

كما يستخدمها كانط. ف١٢ ق٣ .

مذهب المصادفة **Tychism**

انظر ف ٢١ ق٤ .

الكليات Universals

ألفاظ أو تصورات عامة مثل : «انسان»، و«حيوان» و«الإحمرار» و«الصدق»، و«الجمال». وقد اعتقد فلاسفة العصور الوسطى الواقعيون وأفلاطون أن الكليات توجد مستقلة عن أمثلتها الجزئية فى المكان والزمان، بينما يدعى الاسميون أن الأشياء الجزئية هى الأشياء الواقعية فقط، وأن الكليات هى مجرد أسماء؛ ويقول بعض الفلاسفة المحدثين الواقعيين أن الكليات تبقى باستمرار، فى حين أن الأشياء الجزئية توجد فى نقاط محددة فى المكان وآنات محددة فى الزمان.

المذهب الحيوى Vitalism

فى الكائنات الحية يعمل مبدأ غائى بالإضافة إلى عوامل آلية. ويسمى برجسون هذا المبدأ «بالدفعة الحية» ف ٢٣ ق١ .

المذهب الإرادى Voluntarism

أى فلسفة تنظر إلى الإرادة على أنها الحقيقة الأولية. صياغة شوبنهور ف ١٥ ق٣، ٦، وصياغة نيتشه ف١٣ ق٢، ٤ . وهناك اتجاهات إرادية عند فلاسفة محدثين آخرين، مثل : ليبنتس، وفشته، وجيمس، وبرجسون، وألكسندر.

المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت: محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت: عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت: محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بياتوريا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيميتوفا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ – حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ - مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ - الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢–نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣–الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيقل ألكسندر وفنادوليبا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	جون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ – فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	جوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاجنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ – قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . بيتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالة لا تنام	هانز إيندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	الڤين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو – أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علمًا جديدًا	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – عولمة السياسة العالمية	جون بايلس وستيث سميث	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردينا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية ،علم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس التبريزى	جلال الدين مولوى رومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر – رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٧٥٦٧ / ٢٠٠١

المجلس الأعلى للثقافة

A HISTORY OF MODERN PHILOSOPHY

William Kelley wright

لا تكمن أهمية هذا الكتاب فى ندرة الكتب الفلسفية التى تعالج موضوع الفلسفة الحديثة - فى المكتبة العربية - بل تعود أيضًا إلى طريقة المؤلف "وليم كيلى رايت" فى معالجة الموضوع ؛ فهو يضع فى اعتباره أنه لا يكتب لطلاب الجامعة والمتخصصين فحسب ، بل لعامة الناس الذين لم يلتحقوا بالجامعة أيضًا . ولذلك جاء أسلوب الكتاب سهلاً ، والربط الذى قام به المؤلف بين المراحل التى سارت فيها الفلسفة الحديثة بالغ الوضوح .

يتناول الكتاب مسار الفلسفة الحديث ، بادئًا ببيان خصائصها ، ثم المراحل التى مرت بها وهى : عصر النهضة ، وعصر التنوير ، والفترة المثالية ، والفترة المعاصرة ، وبذلك يغطى مساحة واسعة من تاريخ الفلسفة . ومن هنا كان كتابًا لا غنى عنه لكل مثقف !.

لوحة الغلاف : ويلفريد ولام

الغلاف : عماد حليم